EL MAPUCHE O ARAUCANO

Adalberto Salas

COLECCIONES MAPFRE 1492

La lengua mapuche es hablada actualmente en los campos de la Araucanía o la Frontera, en el centro-sur de Chile. Se trata de una lengua que tiene un alto grado de estabilidad en sus dimensiones temporal y espacial. Uno de los rasgos de su estructura gramatical que lo aparta de las lenguas europeas es el verbo. El sistema verbal es de gran complejidad estructural, posee un amplio rango funcional y manifiesta una peculiar organización de los contenidos de conciencia. La sociedad mapuche mantuvo su autonomía territorial hasta bien entrado el siglo XIX, conservando su identidad lingüística y temporal, y se incorporó relativamente tarde a la nación chilena. Adalberto Salas emprende una descripción panorámica de la lengua mapuche, que completa con una colección de cuentos tradicionales, vinculados a aspectos importantes de la cultura mapuche. Y como una lengua no se puede desligar de la historia y la cultura del pueblo que la habla, el lector conocerá el pasado y el presente del pueblo mapuche.

Adalberto Salas (Valparaíso - Chile, 1938). Ph. D. en Lingüística. Profesor de Lingüística General, Departamento de Español, Universidad de Concepción. Obras: *Textos orales en mapuche o araucano del Centro-Sur de Chile* (1984). Numerosos artículos en revistas especializadas.

Colección Lenguas y Literaturas Indígenas

EL MAPUCHE O ARAUCANO
Fonología, gramática y antología de cuentos

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Miguel Ángel Garrido
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Adalberto Salas
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-441-0 (rústica)
ISBN: 84-7100-442-9 (cartoné)
Depósito legal: M. 24109-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ADALBERTO SALAS

EL MAPUCHE O ARAUCANO

Fonología, gramática y antología de cuentos

EDITORIAL
MAPFRE

EL MAPUCHE
O ARAUCANO

Fonología, gramática
y antología de cuentos

© 1992, Adalberto Salas
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-441-0 (primera)
ISBN: 84-7100-442-9 (rústica)
Depósito legal: M. 24026-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

A la memoria de
Milan Stuchlik, en antropología,
y Jorge A. Suárez, en lingüística,
de cuya prematura pérdida los estudios
de araucanística tardarán
mucho en reponerse

ÍNDICE

Agradecimientos 13

Prólogo 17

Primera parte

INTRODUCCIÓN

Capítulo I. El marco histórico-etnográfico. Los mapuches y su lengua 27

Panorama etnográfico actual 27
Los subgrupos mapuches. Pasado y presente 29
Teorías sobre el origen de los mapuches 32
Las guerras defensivas y la autonomía territorial 35
La incorporación a la República y la radicación en reducciones 38
El castellano y el mapuche. Lenguas en contacto 39
La influencia léxica indoamericana en el castellano chileno 41
El bilingüismo *mapudungu*-castellano 43
Lecturas sugeridas 49

Capítulo II. Lingüística mapuche 57

Denominaciones de la lengua 57
La variación regional. Los dialectos mapuches 59
La variación sociolingüística 63
Filiación genética y relaciones de parentesco lingüístico 64
Clasificaciones tipológico-regionales 67
Caracterización tipológica 68

SEGUNDA PARTE

LA LENGUA MAPUCHE. FONOLOGÍA Y GRAMÁTICA

Capítulo III. FONOLOGÍA 73
El sistema de transcripción 73
Vocales, semiconsonantes y consonantes 73
La sílaba 79
El acento 83
Pausas e inflexiones 85
Variación fonológica dialectal 86
La fluctuación de fonemas 88
Fluctuación de fonemas y variación fonológica dialectal 90
La unidad fonológica del mapuche 92

Capítulo IV. EL NOMBRE 93
El sustantivo 93
Los artículos 95
El adjetivo 95
Sustantivos derivados 96
Los demostrativos 97
Los pronombres personales 98
Los posesivos 100
Los numerales 101
Nexos: postposiciones y preposiciones 103

Capítulo V. EL VERBO FINITO 107
Formas verbales finitas y no finitas 107
Modo, persona focal y número 109
Paradigmas verbales finitos 111
La flexión verbal obligatoria finita 112
Pronombres personales y formas verbales finitas 116

Capítulo VI. LOS SUFIJOS DE PERSONA 119
Persona focal y persona satélite 119
La jerarquía interpersonal de focalización en mapuche central y huilliche 125
Formas reflejas, recíprocas y cuasi-reflejas 129
Los indirectizantes 131
Implicaciones cognitivas 134
El auto-benefactivo 136

El participativo 137

Capítulo VII. Sufijos adverbiales 139
Tiempo 139
Sentido 146
Otros sufijos adverbiales 149
El orden relativo de los constituyentes verbales 154

Capítulo VIII. El verbo no finito 161
La flexión verbal obligatoria no finita 161
Las fomas *-lu* 163
Las formas *-yüm* 167
Las formas *-uma* 168
Las formas *-el* 168
Las formas *-eteo* 175
Las formas *-n* 176
Las formas *-am* 179
Las formas *-mum* 182

Capítulo IX. Los temas verbales 185
Temas verbales simples y complejos 185
Transitivadores y causativos 186
Algunos temas verbales complejos 187
Los modales 192
La verbalización de palabras 193
La incorporación del objeto 195
La verbalización de frases 196
La forma denominativa de los temas verbales 197
Lecturas sugeridas: fonología 198
Lecturas sugeridas: morfosintaxis 203

Tercera parte

ANTOLOGÍA DEL CUENTO MAPUCHE

Capítulo X. El género narrativo 211
Narrativa de ficción y narrativa histórico-legendaria 211
La formalización de los textos narrativos 211
La organización del texto narrativo 212
La lengua de la narrativa 213

La temática de los *epeo* 215
La distinción entre *epeo* y *ngütram* 216

Capítulo XI. Cuentos mitológicos 217

Sumpall. El rapto matrimonial de una muchacha 217
Trülke wekufü. El secuestro demoníaco de una muchacha 224
Mangkian. La retención matrimonial de un muchacho 229
El viejo Latrapay. Un conflicto de papeles masculinos 237

Capítulo XII. Cuentos de difuntos 253

El *epeo*: agente de transmisión cultural 253
Un viaje al país de los difuntos 254
Una visita de los difuntos al mundo de los vivientes 261

Capítulo XIII. Cuentos de brujos 269

La mujer bruja y su hijo 269
La muchacha *chongchong* 274

Capítulo XIV. Cuentos de animales 285

El zorro y el puma 285
El zorro y el huillín (la nutria) 293
El zorro y el sillo (la perdiz) 298
El zorro y la bandurria-machi 305

Capítulo XV. Cuentos hispánicos 317

Un tesoro enterrado 317
Un cuento maravilloso: Antonio, el hijo mágico 324
Lecturas sugeridas 332

Epílogo. El mapuche: ¿lengua o dialecto? 339

Apéndices

Bibliografía 345
Índice de materias 363
Índice onomástico 393
Índice toponímico 395
Índice de términos mapuches 397

AGRADECIMIENTOS

Este libro está basado en información y materiales recogidos y/o procesados a partir de 1981, fecha en que me incorporé a la Universidad de Concepción, cuyas autoridades, en particular el Decanato de la Facultad de Educación, Humanidades y Arte y la Dirección del Departamento de Español, me dieron toda clase de facilidades para que yo pudiera continuar mis estudios sobre el mapuche, permitiéndome el contacto semanal con la región de La Araucanía. Al decano Dieter Oelker y a la directora Gloria Muñoz, les presento aquí mi sincero reconocimiento de que no sólo este libro, sino todo lo que he publicado en estos últimos años sobre el mapuche, ha sido posible gracias a su comprensión y apoyo. Extiendo mi gratitud a la Dirección de Investigación de la Universidad de Concepción, la cual, a través de dos proyectos (códigos 20.85.06 y 83-829/84-857), acogió bajo su patrocinio la recolección y procesamiento de materiales lingüísticos mapuches. Estimo de la máxima importancia este auspicio institucional, no tanto por lo que a mi labor personal respecta, sino más bien porque significa el reconocimiento objetivo y formal de que el estudio de las lenguas vernáculas de Chile constituye, de derecho propio, una disciplina académica universitaria.

Dentro de este mismo contexto tengo que destacar que, como araucanista, tengo en muy alto aprecio el que la Fundación MAPFRE AMÉRICA haya programado la publicación de un libro sobre el mapuche dentro de su Colección Idioma e Iberoamérica-Colección MAPFRE 1492, reconociéndole un lugar como componente importante, junto a las otras grandes lenguas indoamericanas, del paisaje lingüístico y cultural del Nuevo Mundo. La invitación de MAPFRE AMÉRICA

fue para mí el gran incentivo que me llevó a la materialización de este libro; la acogí con el mayor entusiasmo en el convencimiento de estar colaborando en una gran tarea en pro de los estudios histórico-culturales de Iberoamérica.

Vaya mi especial agradecimiento a mis colegas de Temuco, Nelly Ramos, Arturo Hernández y Hugo Carrasco, quienes pusieron a mi disposición para los efectos de este libro, algunos cuentos tradicionales que ellos habían recogido durante su propio trabajo de terreno en La Araucanía, grabados en cinta magnetofónica, y de cuya transcripción, procesamiento, análisis, traducción e interpretación soy yo el único responsable, razón por la cual ellos deben quedar a salvo de cualquier crítica. Esto es válido también para Manuel Loncomil y Rosendo Huisca, quienes me ayudaron con su conocimiento nativo en la transcripción y comprensión de los puntos más difíciles, oscuros o enigmáticos de los textos. Sin embargo, la decisión última fue siempre mía. Andrés Gallardo me entregó un cuento —el del zorro y la nutria— que él tenía registrado en transcripción fonética fina, de modo que me fue fácil transcribirlo al alfabeto mapuche unificado, traducirlo e interpretarlo.

Como antropóloga, Nelly Ramos me ayudó en la selección y discusión de la literatura etnográfica. Mis colegas del Departamento de Español, Max S. Echeverría, Andrés Gallardo, Humberto Valdivieso y Luis Muñoz, contribuyeron con sugerencias y consejos, a los que siento que debí haber prestado oído más atento. Mónica Véliz me fue de especial ayuda para la presentación de puntos particularmente elusivos o complejos en el contenido etnográfico de los textos narrativos.

La mayor parte de la revisión bibliográfica se llevó a cabo en el Museo araucano de Temuco, donde tuve la oportunidad de apreciar una vez más la reconocida eficiencia y gentileza de la jefe de biblioteca, doña Miriam García.

También estoy en deuda con Gabriel Oviedo, quien me ayudó en la alfabetización y control de las referencias bibliográficas. Alba Valencia tomó a su cargo la revisión total del manuscrito y la preparación de los índices. Es difícil encontrar las palabras apropiadas para agradecer la magnitud de su generosa colaboración de amiga y colega.

Por último, espero haber entendido, interpretado y expuesto correctamente todo lo que Manuel Loncomil me ha enseñado durante casi veinte años. Es posible que yo haya aprendido mal, que haya interpretado desacertadamente o que mi presentación sea engorrosa, pero

mis limitaciones no han de afectar el hecho básico de que para la investigación lingüística y etnográfica de la etnia mapuche, Manuel Loncomil es hombre clave, no sólo por la profundidad y alcance de su conocimiento nativo, sino también por su intensa vocación personal para compartir su saber, abierta y lealmente, sin reservas ni reticencias. Nos ha enseñado —a mí y a otros— su lengua y su cultura, sin pretender nunca ser una autoridad en lingüística o antropología, sino más bien hablándonos con la sencilla y profunda sapiencia del hombre de la tierra. Yo lo considero un gran mapuche, comparable a Pascual Coña y a Domingo Segundo Huenuñamco. A él le debo todo lo que sé y he escrito sobre el *mapudungu*.

Concepción, Chile
agosto de 1991

PRÓLOGO

En este libro se presenta una descripción panorámica de la lengua mapuche tal como es hablada hoy en los campos de La Araucanía o La Frontera, en el centro-sur de Chile. Sin embargo, dado el alto grado de estabilidad de esta lengua a lo largo de las dimensiones temporal y espacial, la descripción presentada aquí corresponde también, al menos en la línea gruesa, al mapuche antiguo, documentado a partir de fines del siglo XVI, y a los enclaves argentinos actuales de la lengua.

Ésta es una descripción preparada para ser accesible al público general, no especializado en lingüística descriptiva, pero sí habituado por el sistema educacional general a las nociones básicas de la gramática escolar tradicional, razón por la cual, éstas se usan aquí directamente, sin mayor explicación. Hay que asumir el hecho de que incluso en la obra de divulgación más amplia, son inevitables algunos tecnicismos. Aquí, cuando se recurre a un tecnicismo cuyo significado no es obvio a la vista del material presentado, se incluye una breve explicación en lenguaje corriente. Para facilitar la llegada a un espectro amplio de lectores, algunas de las características del mapuche se presentan por referencia al castellano, apelando al conocimiento intuitivo o intelectualizado del lector. Está claro que tanto el uso de la gramática escolar tradicional como la referencia al castellano —o a cualquier otra lengua— son procedimientos inadmisibles para los especialistas en lingüística descriptiva, pero son probadamente eficientes como estrategias comunicativas a efectos de divulgación científica.

La descripción presentada aquí es panorámica en el sentido de que contiene solamente los rasgos más destacados y prominentes de la lengua mapuche, tratados sin los detalles, matices, complejidades, entrecruza-

mientos y ramificaciones que caracterizan a las descripciones exhaustivas especializadas. Para decirlo metafóricamente, éste es un boceto, delineado a trazo grueso, de la fisonomía de la lengua mapuche.

Una descripción de esta índole ha de contener necesariamente información básica sobre la estructura fonológica de la lengua, o sea, ha de presentar los sonidos mapuches, con su rango permisible de variación y alternancia, y sus pautas de combinación en sílabas y palabras. Es convenientes indicar también las tendencias generales de ubicación del acento en las palabras y las características funcionalmente más importantes de la entonación de las oraciones.

En una descripción panorámica del mapuche, son especialmente importantes aquellos rasgos de la estructura gramatical en los cuales este vernáculo indoamericano se aparta de lo que es habitual en las lenguas europeas hasta configurar un tipo de lengua completamente diferente, típico —pero no exclusivo— del espinazo montañoso de Sudamérica, el llamado tipo andino por Antonio Tovar en su clasificación tipológico-geográfica de las lenguas indígenas sudamericanas (1961:194-199). Para este propósito, es fundamental la presentación de las características estructurales y funcionales del verbo mapuche. Por su gran complejidad estructural, su amplio rango funcional, su incidencia en la clasificación tipológica de la lengua y por la manera en que manifiesta una peculiar organización de los contenidos de conciencia, el sistema verbal es objeto de especial atención en esta descripción de la lengua mapuche. Ya que antes se han usado metáforas, viene al caso recordar aquí las palabras del padre Ernesto Wilhelm de Moesbach a propósito del verbo mapuche:

> Echando una mirada de conjunto sobre las clases de palabras araucanas, y sus funciones dentro de la oración, el espíritu se halla de repente delante del cuadro de una antigua ciudad; la fantasía le aparenta una multitud de casas humildes, cada cual con su condición propia, pero de impresión sorprendentemente concorde, todas situadas alrededor de la gruesa mole de una catedral majestuosa, la que domina por completo y unifica la multiforme variedad circundante. Es la imagen de la lengua araucana. El verbo con su inmensa riqueza de formas y su potencia expresiva casi sin límites, sobrepuja en mucho la posible aplicación de las demás partes de la oración. El idioma mapuche por antonomasia es la lengua del verbo. (Moesbach, 1963: 34-35).

En estas condiciones, no es de extrañar que en este libro la presentación de la gramática mapuche esté centrada en la descripción de la estructura interna de las formas verbales y de su distribución externa en el predicado de diversos —y complejos— tipos de oraciones.

Siempre es conveniente evitar desde el principio la creación de expectativas infundadas. Ésta es una descripción, no una gramática pedagógica. En consecuencia, su finalidad no es enseñar el dominio o uso práctico de la lengua mapuche, sino más bien exponer los rasgos fundamentales de su estructura fonológica y gramatical, de modo que el lector obtenga una visión general intelectualizada —sin consecuencias prácticas inmediatas— de cómo es la lengua mapuche, de sus elementos constitutivos y de las pautas que regulan su organización y funcionamiento internos. En otras palabras, es una obra de divulgación científica, no un manual o curso de lengua mapuche.

Tampoco ésta es una gramática de referencia, en el sentido que habitualmente los lingüistas dan a este término. Por lo pronto, no tiene el rigor y la precisión en la disposición formal de los contenidos, característicos de las gramáticas de referencia, y que permiten la consulta rápida y expedita de fenómenos gramaticales puntuales. Dentro de lo posible, la descripción presentada aquí se ha dispuesto como un texto unitario que pueda ser leído de corrido, con un mínimo de subdivisiones internas, cuadros o diagramas que interrumpan el curso de la lectura. Está diseñada para ser leída en su conjunto, no tanto para ser consultada ocasionalmente en relación con puntos específicos de la estructura fonológica y gramatical del mapuche. Sin embargo, al final del libro hay un índice temático que puede servir de ayuda para propósitos de consulta y referencia.

Hay otro punto importante en que esta obra difiere de las llamadas gramáticas de referencia: típicamente éstas siguen un plan más o menos pre-establecido, en el que se hace una revisión completa de la fonología y la gramática de la lengua descrita —Alexander, 1980, para el mixteco (México), y Butler, 1980, para el zapoteco (México) son buenos ejemplos—. Tal como quedó dicho más arriba, aquí el énfasis está en la pronunciación de la lengua y en la estructura y funcionamiento de su sistema verbal. Otros aspectos que sí se incluirían sin lugar a dudas en una gramática de referencia, están tratados sólo de pasada o han sido directamente obviados.

La descripción lingüística propiamente tal está complementada por una colección de cuentos tradicionales, presentados en el original mapuche con una traducción semilibre al castellano, que es un compromiso entre el deseo de reflejar lo más fielmente posible la estructura mapuche y la necesidad de entregar un texto en castellano inteligible. Está claro que como en toda conducta de compromiso, ni se refleja bien al mapuche, ni el castellano es idiomáticamente correcto. La mejor solución, ofrecer dos traducciones, una literal y otra idiomática, estaba excluida por limitaciones en el espacio disponible. Como alternativa, se prefirió preparar para cada texto una sola traducción y dedicar el espacio ahorrado a incrementar el número de relatos, a fin de que la colección fuese representativa de los principales tipos de cuentos mapuches. El resultado ha sido una mini-antología de la narrativa oral tradicional de ficción.

A pesar de lo que esto último pueda sugerir, los cuentos se presentan en este libro no tanto por su valor intrínseco en cuanto a obras de literatura oral, sino en cuanto a materiales documentales para la observación y estudio de la lengua en su funcionamiento natural más elaborado y refinado —si se ha buscado variedad y representatividad, ha sido por razones lingüísticas, no literarias—. Los cuentos permiten al lector vislumbrar, a grandes líneas, las características sintácticas básicas del mapuche, o sea, la organización de las palabras en frases, oraciones, párrafos y textos integrales, que es precisamente el aspecto menos atendido en la parte expositiva del libro. La lengua de la narrativa tradicional es la más apropiada para la apreciación de la sintaxis mapuche. Está mejor estructurada que la lengua de la conversación diaria, en la que son característicos el fragmentarismo, los saltos, las elipsis, las reiteraciones, los anacolutos, etc. No está forzada por factores extralingüísticos, como lo está la lengua del canto, la que debe calzar con pautas melódicas pre-existentes. No es estereotipada como la lengua de las rogativas y otros discursos ceremoniales o litúrgicos. No es vacua como la lengua de la retórica social. Como la conducta narrativa mapuche implica el ejercicio de la creatividad lingüística individual sobre una línea argumental gruesa ya dada, los cuentos son la manifestación en la que mejor se aprecian las posibilidades normales de organización sintáctica de la lengua.

La inclusión de la narrativa tradicional en una obra de difusión está justificada también en términos del conocimiento etnográfico.

Cada cuento elegido está vinculado a algún aspecto importante de la cultura mapuche: la organización de la familia, la red de parentesco, la concepción de la vida *post mortem,* las criaturas demoníacas, las prácticas de cortejo y matrimonio, etc. En comentarios que preceden o siguen a cada cuento, se presentan a grandes rasgos sus supuestos culturales básicos, sin los cuales el cuento aparecería como una secuencia absurda de hechos sin sentido. Esto significa que los comentarios no tienen otra pretensión que la de exponer los antecedentes mínimos para que el lector obtenga una comprensión del cuento lo más cercana posible a la percepción nativa. En ningún caso estos comentarios hacen innecesaria o superflua la lectura o consulta de la bibliografía específicamente dedicada a la cultura mapuche.

Aunque en principio es perfectamente concebible la descripción de lengua mapuche en una situación de *vacuum* histórico-cultural, o sea, desligada de la cultura y la vida histórica del pueblo que la habla, aquí se ha optado por incluir en un capítulo inicial separado, información etnográfica básica sobre la sociedad mapuche actual: población estimada, área de localización, tipo de radicación, actividades laborales y división en parcialidades étnicas y subgrupos lingüística y/o culturalmente diferenciados. También se revisan brevemente las grandes experiencias históricas de la sociedad mapuche que han tenido incidencia en la conservación de su identidad lingüística y cultural, concretamente, la autonomía territorial, mantenida hasta bien entrado el siglo XIX, y la relativamente tardía incorporación efectiva a la nación chilena, que produjo condiciones de vida completamente nuevas que llevaron a la acelerada reformulación de la cultura tradicional y a la introducción del contacto masivo y permanente con la lengua y la cultura hispánica, de importantes consecuencias —principalmente disruptivas— para las pautas de comportamiento cultural, especialmente en vinculación con la conducta verbal. En consecuencia, se exponen observaciones generales sobre las condiciones actuales de retención de la lengua vernácula y de adquisición del castellano. La situación de bilingüismo en un grupo étnico recientemente incorporado a una sociedad mayoritaria, prestigiada, dominante y absorbente, es siempre atractiva para los interesados en la comprensión del contacto intercultural moderno. Dentro de las limitaciones en el conocimiento especializado disponible, aquí se quiere dar alguna respuesta a este interés.

Los tres grandes capítulos que componen este libro, la introducción sociocultural, la descripción fonológica y gramatical y la presentación de la narrativa oral tradicional, están complementados con sugerencias bibliográficas. Aunque para un antropólogo o un lingüista estas sugerencias puedan ser completamente superfluas, han sido incorporadas aquí en beneficio del lector no especializado, que eventualmente podría querer profundizar alguno de los aspectos presentados en la obra, solamente en sus líneas generales. No es fácil encontrar, especialmente en lingüística descriptiva, presentaciones en las que concurran la rigurosidad científica, la amenidad y la comunicabilidad. A este respecto, los antropólogos han sido, en general, algo más exitosos. Bajo ninguna circunstancia, las lecturas sugeridas han de ser consideradas como índices bibliográficos especializados y exhaustivos. Por una parte, las sugerencias tienen un marcado sesgo personal, con todas las limitaciones y deficiencias, omisiones e injusticias del caso. Por otra parte, en el contexto de un trabajo de divulgación, son lecturas recomendadas a un público amplio, no a especialistas en estudios de indigenística. Así, en la práctica, se ha preferido sugerir artículos o libros de conjunto, de nivel intermedio, que contengan abundantes referencias bibliográficas que puedan servir de orientación al lector interesado. Esto quiere decir que, en principio, se ha evitado sugerir monografías o tratados muy especializados, aunque por su especial importancia, algunas obras de esta índole no pudieron dejar de ser mencionadas. Otro factor de selectividad bibliográfica es cualitativo: para efectos de difusión científica son más importantes los textos de orientación empírica, con información predominantemente factual, que los escritos interpretacionales, orientados más bien a la aplicación o discusión de modelos teóricos de validez universal. Finalmente, hay que destacar que las lecturas están sugeridas en razón de su vinculación directa con algún punto o tema específicamente tratado en la presentación misma, de modo que sería erróneo evaluarlas como si fueran una bibliografía general de los estudios antropológicos, lingüísticos y literarios mapuches.

En ésta, y en cualquier obra de divulgación científica, el determinante crucial para la selección de los contenidos es el conocimiento responsable disponible, reunido por los especialistas reconocidos en consonancia con los procedimientos metodológicos habituales en las disciplinas científicas, evaluado por medio de parámetros de control cuidadosamente fundamentados en su fidelidad a los datos empíricos,

en su consistencia interna, en su economía y elegancia formal y en su capacidad de extrapolación —o aplicabilidad a datos completamente nuevos—. De aquí resulta una severa restricción a los contenidos que se han de incluir en un manual de divulgación, que opera aun con más fuerza que la importancia relativa misma de los contenidos. Así, en lingüística descriptiva del mapuche se sabe mucha más fonología que gramática, y dentro de ésta, se sabe mucha más morfología —especialmente morfología verbal— que sintaxis. Así que no es del todo cuestión de índole de la lengua o de sesgo personal del autor el que esta presentación contenga principalmente fonología y morfología verbal, en tanto que los contenidos sintácticos aparezcan en forma definitivamente marginal.

Por las características de forma y contenido que se han delineado más arriba, ésta es una presentación completamente nueva dentro del conjunto de las páginas escritas sobre la lengua mapuche, a las que de ninguna manera pretende sustituir, sino más bien complementar, poniendo al alcance del público general, resumido en un solo texto, el conocimiento profesional de lingüistas y gramáticos, hasta ahora disperso principalmente en tratados y artículos especializados.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

Capítulo I

EL MARCO HISTÓRICO-ETNOGRÁFICO. LOS MAPUCHES Y SU LENGUA

Panorama etnográfico actual

Los mapuches, llamados también araucanos, constituyen el grupo indoamericano más numeroso residente en territorio chileno. Su volumen poblacional ha sido calculado en unas 500.000 personas, la mayor parte de las cuales vive en los campos situados entre el río Bío-Bío y la provincia de Valdivia, en la X Región. La mayor concentración de mapuches aparece en la zona tradicionalmente conocida como La Araucanía o La Frontera, correspondiente a las provincias de Malleco y Cautín, en la IX Región, donde componen un 25 % de la población total, y entre el 80 y el 90 % del campesinado. La incidencia mapuche en la composición total de la población chilena es del orden del 4,5 %; y en lo que respecta al componente rural, oscila entre el 10 y el 15 %.

Se estima que unos 80.000 a 100.000 mapuches han abandonado su asentamiento rural tradicional y se han trasladado a los poblados y ciudades de La Araucanía y a Santiago y otras ciudades grandes del centro de país.

El grueso de la población mapuche reside en suelo chileno, pero un pequeño porcentaje, calculado en unas 40.000-50.000 personas, vive en las provincias meridionales de Argentina: Neuquén, Río Negro, Chubut, Buenos Aires y La Pampa (Golbert, 1975, 8; Nardi, 1981, citado en Saugy, 1981-1982:25). Se estima que la población mapuche de la pampa argentina tiene su origen en invasiones desde Chile, que tuvieron lugar entre los siglos XVII y XIX (Hajduk, 1981-1982:8, y Nardi, 1981-1982:15-24).

La mayor parte de los mapuches chilenos de hoy —unos 4/5 de la población total— son pequeños agricultores de régimen independiente, que cultivan pequeños predios, agrupados en unidades locales llamadas comunidades. Estos predios proceden de la visión de las antiguas reducciones, creadas a fin del siglo pasado por el Gobierno de Chile, como parte del proceso de regularización de la propiedad indígena.

Aunque el nombre tradicional de comunidades sugiere otra cosa, en la práctica, cada familia mapuche explota su parcela individualmente, a su voluntad y por sus propios medios. Por lo general, los terrenos se dedican a la agricultura de yunta y arado, con marcada predilección por el cultivo del trigo la cebada y por la horticultura de azadón. Actividades complementarias son la cría de aves de corral (gallinas, gansos) y de ganado menor (especialmente ovejas), el cultivo de frutas (manzanas, membrillos) y la fabricación de objetos de artesanía, principalmente textiles. Sobre este patrón general, aparecen algunas variaciones locales; por ejemplo, los grupos radicados en el área costera incluyen entre sus actividades laborales la fabricación de carbón de leña y la recolección y secado de cochayuyo; los grupos radicados en el área cordillera —los llamados pehuenches— complementan la agricultura con la cría de pequeños rebaños de ganado caprino y vacuno, y con la recolección del piñón.

En principio, todas las actividades laborales están dirigidas al consumo interno, pero en la práctica, pequeñas cantidades de productos se reservan para la comercialización menor en las calles de pueblos y ciudades, de donde se obtiene dinero para adquirir artículos que no pueden ser producidos en casa.

Las comunidades mapuches son unidades vecinales, no instancias de organización social formal. En ellas no hay autoridades individuales o colegiadas, generadas interna o externamente, ni funcionan como un grupo orgánico, estructurado, en ninguna actividad económica, social, deportiva o recreacional colectiva. Cuando estas actividades tienen lugar, ocurren entre individuos, no en el interior de la comunidad como un todo. Por ejemplo, la formación de un equipo de *palin* —un juego deportivo llamado «chueca» en castellano— es cuestión de la iniciativa individual de los propios interesados, no de la comunidad o grupo de comunidades como un todo. Tal vez, lo que más se asemeje a una iniciativa comunal o intercomunal sea la organización del *ngillatun*, una gran ceremonia ritual de rogativa, pero, con todo, le faltan componen-

tes claves, como la dependencia total de una autoridad personal o corporativa: ningún jefe o grupo de jefes puede ordenar la realización de un *ngillatun*; en la práctica, éste depende de que haya un acuerdo mayoritario entre los comuneros.

En estas condiciones, el nivel actual de organización social más alto entre los mapuches es la familia individual. Ésta es patrilineal extendida: un hombre, su mujer, o mujeres, sus hijos solteros, sus hijos casados con sus respectivas mujeres e hijos, y sus hijas solteras. Esta disposición familiar forma una unidad de linaje, llamada linaje mínimo, dentro de la cual cada pareja —con su descendencia— ocupa una casa habitación (*ruka*) separada, ubicada en el campo de labor asignado a esa pareja en particular. Del mismo modo, las distintas mujeres de un hombre polígamo, ocupan cada una su propia casa.

Ahora, como las parcelas de cada pareja proceden de la división y subdivisión de un terreno único inicial —la antigua reducción—, las casas y parcelas ocupadas por grupos familiares del mismo linaje, aparecen distribuidas en subagrupaciones dentro del conjunto total de las casas y parcelas que componen la comunidad.

Esta distribución espacial refleja los sucesivos círculos en los cuales cada persona mapuche desarrolla su existir: su familia inmediata, su linaje y su comunidad y, finalmente, las comunidades vecinas. Para los efectos de la vida individual, el conjunto constituido por las comunidades de un área dada, funciona como la sociedad mapuche global. Fuera de este ámbito local y humano está la sociedad mayoritaria rural y urbana, lingüísticamente hispana y culturalmente europeo-occidental.

En el interior de la familia y la comunidad, los campesinos mapuches conservan su lengua vernácula, el *mapudungu*, y gran parte de su cultura tradicional indoamericana, claramente diferenciada del contexto lingüístico y cultural hispánico de la sociedad nacional chilena, en la cual quedaron insertos como minoría étnica poco antes de a fines del siglo XIX.

Los subgrupos mapuches. Pasado y presente

Se estima que en el siglo XVI la población autóctona del reino de Chile ascendía al millón de personas; la mayor parte —unas 600.000— se concentraba entre los ríos Bío-Bío y Toltén. No hay indicios de que

esta población tuviese un nombre específico para autodenominarse, pero es plausible concebir que dada la necesidad autoidentificatoria en oposición a extranjeros invasores, recurrirían ocasionalmente a frases como *re che* "gente de verdad, gente auténtica" o a compuestos, como *mapu-che* "gente autóctona, gente del país", de *mapu* "tierra, país" y *che* "persona, gente", usado no como nombre específico de grupo étnico, sino más bien como una categoría amplia de personas: «los nativos». A medida que el contacto externo fue incrementándose, la necesidad terminológicamente fue haciéndose mayor, hasta que a finales del siglo XIX, la palabra *mapuche* se asentó definitivamente como denominación autoidentificatoria del grupo (Gordon, 1984). Esta palabra se utiliza hoy hispanizada (*mapuche/mapuches*), como nombre genérico de toda la población vernácula del reino de Chile y sus descendientes actuales.

En la literatura antropológica e histórica, se ha generalizado el uso de la palabra *picunche* para referirse a la población mapuche —hoy desaparecida— radicada a la llegada de los españoles en las tierras al norte del Bío-Bío, en particular entre el valle del río Mapocho y el río Maule. Está formada a partir del compuesto *pikum-che* "gente del norte" (*pikum* "norte" y *che* "gente"). No hay buenos indicios de que *pikumche* tenga o haya tenido el significado que le han dado los antropólogos e historiadores. Fue y es sólo un deíctico —como el castellano «nortino»— y no el nombre de una parcialidad o subdivisión de los mapuches, internamente percibida como tal.

Los soldados y funcionarios del imperio incaico llamaban *purum awka* "enemigo salvaje, enemigo en rebeldía", o simplemente *awka* "(gente o animal) salvaje", a los grupos extranjeros que no podían pacificar e incorporar a la estructura sociopolítica imperial. En Chile aplicaron estas denominaciones a los nativos hostiles que encontraron entre los ríos Maule y Bío-Bío. Entre los historiadores y antropólogos, circula a veces el derivado hispánico *promauca* (y variantes) como nombre de un presunto grupo étnico asentado en esa área, lo que es inexacto: entre el Maule y el Bío-Bío vivían mapuches no sometidos al incanato y completamente absorbidos en la hispanidad durante la Colonia.

Los españoles llamaron inicialmente *Arauco* a las tierras situadas al sur de la desembocadura del Bío-Bío, entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano, y *araucanos* a sus belicosos habitantes. Posteriormente, el nombre *Arauco* se hizo extensivo a toda el área comprendida en-

tre el Bío-Bío por el norte y el Toltén por el sur —el territorio no ocupado por el conquistador— y, en consecuencia, *araucano* pasó a ser el nombre genérico para todos los indígenas libres, no sometidos a la Corona española. Más tarde se empezó a usar como nombre propio del territorio autónomo el derivado *Araucanía*, en el sentido de «país de los araucanos».

En la literatura histórica y antropológica, se utiliza el término *huilliche* como nombre genérico de los mapuches radicados al sur de los araucanos, entre la provincia de Valdivia y la Isla Grande de Chiloé. Deriva del compuesto *willi-che* "gente del sur" (*willi* "sur", *che* "gente"), que etimológicamente es sólo un deíctico —como el castellano «sureño»— y no el nombre de un verdadero subgrupo mapuche.

La palabra *pehuenche* ha sido sistemáticamente utilizada como nombre de los grupos de habla mapuche residentes en las faldas orientales de la cordillera de los Andes, a la altura de la provincia de Ñuble, VIII Región, algunos de los cuales pasaron, a mediados del siglo XVIII, a la falda andina occidental, ocupando el valle del alto Bío-Bío.

Así, se ha hecho tradicional en Chile distinguir entre *araucanos*, la población mapuche central, entre el Bío-Bío y el Toltén; *picunches*, mapuches nortinos, hasta el Bío-Bío; y *huilliches* (y variantes de transcripción, como *veliches*), mapuches sureños, entre Valdivia y Chiloé.

Marginalmente se ha utilizado alguna vez la palabra *moluche* como denominación del grupo central —o sea, como alternativa de *araucano*—. Está formado sobre el compuesto *molu-che* (*ngolu-che*, o *ngulu-che*) "gente de occidente" (*molu, ngolu* o *ngulu* "occidente"; *che* "gente"). Esta palabra no es utilizada por los interesados para autodenominarse. Más bien es un término ocasionalmente usado por los mapuches cordilleranos chilenos y argentinos para referirse a la población del llano central chileno. Otra denominación local que aparece a veces en la literatura especializada como nombre de una supuesta parcialidad étnica es *puélche*, de *puel-che* "gente del oriente" (*puel* "oriente", *che* "gente"), en referencia a los mapuches del área cordillerana argentina, frente a la IX y X Región. *Lafquenche*, de *lafken-che* "costeño" (*lafken* "mar", *che* "gente"), aplicado a los grupos radicados en la costa de La Araucanía chilena (IX Región y provincia de Valdivia, X Región), pertenece también a este tipo de denominaciones externas.

Las denominaciones examinadas —y otras similares— corresponden a distinciones hechas por los académicos a partir de necesidades deri-

vadas de sus propias disciplinas, que no se vinculan a sub-grupos étnicos mapuches definibles por criterios internos a la sociedad mapuche.

Ligeramente diferente es el caso de *pehuenche*, de *pewenche* "gente de los piñones", (*pewen* "piñón", *che* "gente"), nombre que dan los mapuches de las tierras planas a los grupos que habitan las vertientes occidental y oriental de la cordillera de los Andes, una de cuyas actividades más características es la recolección de los piñones del pino araucaria. Aunque éstos reconocen la palabra *pewenche* como algo parecido a una denominación de grupo, en el sentido de que la utilizan ocasionalmente para autodeterminarse, se ven a sí mismos como pertenecientes a la categoría amplia de los *mapuche* "la gente de la tierra".

Teorías sobre el origen de los mapuches

Acerca del origen prehistórico de los mapuches son clásicas dos teorías. Una de ellas, planteada por Tomás Guevara, sostiene que la población que los españoles encontraron en el llamado reino de Chile era homogéneamente descendiente del primer poblamiento del territorio por parte de grupos de mariscadores y pescadores que fueron ocupando gradualmente la costa en dirección norte-sur, hasta Chiloé. Posteriormente, el poblamiento hacia el interior, siguiendo aguas arriba el curso de los ríos, hasta ocupar el llano central, donde desarrolló una cultura de cazadores y recolectores. En la zona comprendida entre el río Itata y la región de Los Lagos, el poblamiento siguió hacia las áreas subandina y andina y, finalmente, a través de los pasos cordilleranos, llegó al otro de los Andes, a las pampas argentinas. Según Guevara, este proceso se inició en épocas prehistóricas, pero se hizo masivo en el siglo xviii.

Desde el punto de vista de esta teoría, las diferencias culturales entre los grupos mapuches del norte, centro y sur del territorio son más bien recientes —del siglo xv en adelante— y están motivadas por el contacto con pueblos foráneos invasores: el inca en el siglo xv y los españoles en el siglo xvi (Guevara 1925-1927:191-246 y 1928).

Tanto las influencias históricas (incaica e hispánica), como las influencias prehistóricas postuladas (de las culturas agroalfareras llegadas al área norte del país, procedentes del noroeste argentino) afectaron es-

pecialmente a la población nortina —hasta el río Maule— y mucho menos al núcleo poblacional —entre los ríos Bío-Bío y Toltén.

La segunda teoría, conocida como teoría de la cuña araucana, fue formulada por Ricardo E. Latcham. Para él hubo dos poblamientos iniciales; uno de pescadores y mariscadores a lo largo de la línea costera, eventualmente extendido hacia el valle central, donde evolucionó hacia una cultura de cazadores y recolectores, al que se sumó más tarde otro pueblo, procedente del norte, más culto, de agricultores y ganaderos de auquénidos, que conocían el tejido y la alfarería. Estos agricultores y ganaderos ocuparon el territorio desde Coquimbo a Chiloé, mezclándose con los primitivos habitantes. Entre los siglos XIII y XIV un grupo de cazadores nómadas, procedentes de la pampa argentina, atravesó la cordillera de los Andes, se apoderó del valle del río Cautín y se extendió por el territorio comprendido entre los ríos Itata y Bío-Bío por el norte, y el río Toltén por el sur, insertándose como una cuña que dividió en dos la antigua unidad de la población agroalfarera primitiva, dejando una parte al norte del Itata/Bío-Bío y otra al sur del Toltén. Los invasores eran gente de guerra, vestidos de pieles, que habitaban en toldos de cuero, muy diferentes a los cultos y pacíficos agricultores y ganaderos que poblaban originariamente el territorio. Se entremezclaron con la población nativa, adoptaron su lengua y algunas de sus formas culturales, pero retuvieron el núcleo de su cultura de cazadores y guerreros. Siglo y medio más tarde, sus descendientes —los llamados araucanos— rechazarían los intentos del inca y del español por ocupar sus suelos, en tanto que los pueblos agrícolas del norte (*picunches*) y del sur (*huilliches*) serían fácilmente dominados por los conquistadores (Latcham 1924: 16-32 y 1928: 81-83).

En el estado actual de los estudios de araucanística, la teoría de Latcham despierta cada vez menos entusiasmo, especialmente a la vista de la argumentación arqueológica. Así, para Grete Mostny

> [...] las primeras manifestaciones agroalfareras [de La Araucanía] estaban en íntimo contacto con los acontecimientos de los Valles Transversales, con la cultura de El Molle [en el valle del Elqui] y a través de ellas con las culturas tempranas del noroeste argentino (1971:148).

lo que puede entenderse como una manifestación de unidad cultural prehistórica entre los mapuches y los pueblos agroalfareros del Norte Chico. Carlos Aldunate insiste en estas relaciones.

> Los trabajos arqueológicos de estas últimas décadas [ponen] de manifiesto que la cultura mapuche debe ser entendida como una derivación de las primitivas manifestaciones agroalfareras del centro-sur de Chile, cuyo centro de difusión estuvo en el denominado Norte Chico y cuyo origen más remoto hay que rastrear en el noroeste argentino y las tierras amazónicas orientales (1978:9).

En esta temprana unidad cultural no se aprecian huellas del elemento pampeano postulado por la teoría de Latcham. Componentes trasandinos aparecen muy tardíamente, en los siglos XVII y XVIII, posiblemente motivados en el entrecruzamiento cultural entre la población mapuche de ambas vertientes andinas y no en migraciones y poblamientos prehistóricos. Últimamente José Bengoa rechaza terminantemente la hipótesis de Latcham, diciendo que «... los círculos ilustrados la han desestimado» (1985:13). Dentro de este contexto, que oscila entre la negación y el cauteloso cuestionamiento, son disonantes la presentación de Albert Noggler, (1973:9-12) y la conclusión de Robert A. Croese de que los grupos dialectales que él establece dentro de la lengua mapuche «... coinciden con la teoría de Latcham» (1980:24). Aun concediendo que los grupos y subgrupos dialectales distinguidos por Croese estén empíricamente bien justificados, ellos no son evidencia directa de una invasión trasandina como la postulada por Latcham. De ser real la situación dialectal expuesta por Croese, habría que buscar, dentro de la lingüística, un modelo explicativo menos contradictorio con el conocimiento proveniente de disciplinas más directamente vinculadas con problemas de prehistoria.

Con todo su interés intrínseco, a efectos de una buena comprensión del estado actual de la lengua y la cultura de los mapuches, el problema del origen prehistórico es inmaterial. Lo realmente importante es que ya en el siglo XV los mapuches estaban tradicionalmente instalados en un territorio dentro del cual está incluida el área en que se encuentra hoy, hablando la misma lengua que hablan hoy y manteniendo formas de vida parecidas a las actuales. En cambio, las grandes experiencias históricas iniciadas en el siglo XV, concretamente la invasión incaica y el descubrimiento, conquista y colonización de Chile por los españoles, tuvieron incidencia crucial en la formación de la fisonomía cultural actual de los mapuches como minoría étnica chilena, ya que fue tolerada la permanencia hasta el siglo XX de este grupo

como una isla indoamericana prehispánica en medio del mundo civilizado moderno.

Las guerras defensivas y la autonomía territorial

Hacia la época del descubrimiento de Chile, en 1536, en todo el territorio comprendido entre el valle del Elqui y la Isla Grande de Chiloé, la población vernácula, los *mapuche*, «la gente de la tierra», hablaba una sola lengua cuyo nombre fue registrado como *chilidüngu*, "la lengua de Chile" (de *chili* "Chile" y *düngu* "lengua, habla") por los misioneros jesuitas que la estudiaron y escribieron sus primeras gramáticas y diccionarios: Luis de Valdivia (1606), Andrés Febrés (1765) y Bernardo Havestadt (1777).

A pesar de la sorprendente unidad lingüística de la población autóctona del reino de Chile, había grandes e importantes diferencias culturales entre los grupos radicados en la zona norte del territorio —hasta el río Maule— y aquéllos localizados al sur del río Bío-Bío. El grueso de estas diferencias puede ser explicado en términos de la influencia masiva de la cultura incaica al norte del río Maule.

A mediados del siglo xv, durante el incanato de Tupac Yupanqui, el imperio inició un proceso de expansión hacia las tierras situadas al sur del valle de Copiapó. Los disciplinados y expertos soldados profesionales del inca, ocuparon y controlaron totalmente la tierra hasta el Maule. A medida que las tropas imperiales avanzaban más al sur, su progresión se veía estorbada por las condiciones climáticas y orográficas y por la creciente resistencia de los nativos, mucho más numerosos aquí que en el norte. Finalmente, hacia 1480, la penetración incaica fue definitivamente detenida a orillas del Bío-Bío.

El imperio incaico impuso en la tierra ocupada su compleja organización sociopolítica y sus elaboradas formas culturales. Los soldados, funcionarios y colonos imperiales modificaron la base étnica de la población autóctona e introdujeron el quechua como segunda lengua, en contacto con el *chilidüngu*. Los mapuches del área ocupada se entremezclaron con los colonos (*mitima*) quechuas, se organizaron en villas o aldeas rurales, asimilaron la sofisticada tecnología agraria andina, se incorporaron al trabajo de los metales blandos (oro, plata, cobre), pagaron tributos e impuestos, realizaron los trabajos colectivos comuna-

les exigidos por el imperio y ejercieron como labradores, artesanos, funcionarios y soldados del inca.

Así las cosas, el territorio que se extiende entre el valle de Copiapó y el río Maule, fue incorporado políticamente al incanato, como componente de la facción llamada *kollasuyu*, "imperio del sur", y su población fue radicalmente afectada por la cultura andina.

Al sur del río Maule, la influencia incaica disminuía hasta desaparecer a lo largo de las líneas de los ríos Itata y Bío-Bío. Allí, la población nativa impidió la ocupación del territorio por los soldados del inca, y por lo tanto, no fue incorporada al *kollasuyu*, ni afectada masivamente por la cultura incaica —aun cuando algunos elementos aislados fueron incorporados al núcleo de la cultura mapuche—. Los nativos del territorio sur mantuvieron su cultura de hombres libres, su laxa organización tribal, su estilo de vida seminómada y su economía de subsistencia de cazadores recolectores, con agricultura y ganadería mínimas.

A mediados del siglo XVI llegó el conquistador español, y ocupó con relativa facilidad el país hasta el río Bío-Bío, donde tal como había ocurrido con el ejército imperial del incanato, fue detenido por la encarnizada resistencia de los mapuches.

La penetración de los conquistadores al sur del Bío-Bío fue imposibilitada por la población indígena. Con la misma decisión con que los españoles cruzaron el territorio hasta el canal de Chacao, fundando fuertes y ciudades, los mapuches los atacaron, incendiando los establecimientos y matando a las guarniciones y colonos.

La resistencia armada fue particularmente enérgica entre el Bío-Bío y el Toltén, tanto que los conquistadores optaron por renunciar a la ocupación de esas tierras y adoptar más bien medidas defensivas, destinadas a afianzar su dominación sobre la cuenca inferior del Bío-Bío. Hacia mediados del siglo XVII se estabilizó una situación de frontera a lo largo del curso medio e inferior del Bío-Bío y en la estrecha franja costera entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano. Esta línea fronteriza fue oficialmente ratificada por la Corona española mediante tratados de paz —los llamados parlamentos— que aseguraron formalmente la autonomía territorial de los mapuches al sur del río Bío-Bío.

La ciudad fortificada de Santa María la Blanca que Pedro de Valdivia fundó en 1552 en el vado del río Calle-Calle —la actual ciudad de Valdivia—, quedaba fuera del área autónoma reconocida por los par-

lamentos y funcionó, a partir de mediados del siglo XVII, como centro de irradiación de la presencia hispánica en el área. En el territorio sureño, los españoles optaron por una penetración gradual, de tendencia conciliadora, basada en la acción persuasiva de los misioneros jesuitas y capuchinos, en el reconocimiento y fortalecimiento de las autoridades internas tribales y en la creación de alianzas militares y económicas con los diferentes grupos nativos. Se gestaron así las condiciones favorables para la colonización pacífica y eficiente de la parte sur del dominio geográfico mapuche, la que habría de tener lugar ya en tiempos de la República, a fines del siglo pasado, con la radicación planificada y masiva de colonos —mayormente alemanes— entre la ciudad de Valdivia y el canal de Chacao.

Durante el período colonial, los mapuches quechuizados del norte (picunches) desaparecieron como grupo étnico cultural y lingüísticamente diferenciado del contexto social hispánico. Ya en el siglo XVIII no había población indoamericana discernible en las tierras al norte del Bío-Bío. Por su parte, los mapuches sureños (huilliches), infiltrados gradualmente por los españoles durante los siglos XVII y XVIII, fueron desapareciendo paulatinamente a lo largo del proceso de poblamiento sistemático de Valdivia y del territorio de colonización de Llanquihue, iniciado por la República hacia 1840. Hoy sólo están representados por pequeños grupos residuales, en franco proceso de extinción, radicados en San Juan de la Costa (Osorno, X región) y en los alrededores del lago Ranco (Valdivia, X Región). Dannemann y Valencia (1989:22) localizan un tercer foco («mapuche-huilliche» en la terminología que ellos emplean) en las cercanías de Quellón, en la Isla Grande de Chiloé, que al parecer está lingüística y culturalmente muy poco diferenciado del resto de la población chilota.

Quedó dicho que el grupo mapuche central —entre los ríos Bío-Bío y Toltén— defendió exitosamente su suelo de todos los intentos de ocupación por parte de extranjeros invasores, el inca primero y después el español. A mediados del siglo XVII, la Corona española reconoció de hecho y de derecho la soberanía de los mapuches desde el Bío-Bío al sur, hasta la ciudad-fuerte de Valdivia. Como consecuencia de la fijación de fronteras, los mapuches del grupo central —llamados araucanos por los españoles— dispusieron de una extensión territorial autónoma, dentro de la cual pudieron mantener su lengua vernácula y sus formas tradicionales de vida, enriquecidas por la incorporación de elementos

culturales hispánicos, tales como el cultivo del trigo, el arado, la narria, la rastra, la yunta de bueyes, el caballo, la oveja, el cerdo, los vacunos, el uso del hierro, el trabajo de los metales blandos, multitud de herramientas, enseres e implementos, el diseño de la casa habitación, etc. De los quechuas y mapuches quechuizados que acompañaban como soldados auxiliares a las tropas españolas, los mapuches del área central aprendieron a elaborar joyería de plata y mejoraron sustancialmente la calidad de su cestería, alfarería y textiles.

La influencia europea e incaica produjo en la sociedad mapuche un verdadero salto cultural. Desde un estado de cazadores y recolectores en la edad de piedra, los mapuches pasaron a una cultura agrícola y ganadera, materialmente bien equipada, que perfeccionó la satisfacción de sus necesidades de alojamiento, alimentación y vestuario y elevó significativamente su calidad de vida.

La incorporación a la República y la radicación en reducciones

La autonomía territorial de los mapuches llegó a su final con el advenimiento de la República. En primer lugar, los tratados entre la Corona española y los mapuches perdieron validez: para los patriotas criollos estaba absolutamente claro que las tierras entre el Bío-Bío y la ciudad de Valdivia, formaban parte del patrimonio territorial de la nación. Así, una vez afianzada la independencia y asentada la organización política del país, hacia la segunda mitad del siglo XIX, el gobierno chileno inició el poblamiento planificado de Valdivia y Llanquihue y la ocupación gradual del enclave mapuche. El propósito era radicar a los indígenas en los territorios que real y efectivamente ocupaban y dedicar las tierras excedentes a la fundación de ciudades, tendido de carreteras y vías férreas, creación de fundos y parcelas disponibles para colonización y retención de terrenos en calidad de reservas fiscales. Los mapuches del enclave autónomo consideraron invasora esta acción del gobierno chileno y replicaron con su táctica tradicional de guerra: constantes ataques de hostigamiento y eventuales levantamientos generales, el último de los cuales tuvo lugar entre 1880 y 1882, en plena Guerra del Pacífico. La República debió montar toda una campaña militar, llamada Campaña de pacificación de La Araucanía, para someter a los indígenas y llevar adelante su programa de incorporación efectiva

de la tierra al patrimonio nacional. A finales del siglo pasado, el proceso se consideró terminado: fundadas las ciudades, formados los predios agrícolas de propiedad particular, asentada una población rural de colonizadores chilenos y europeos, y sedentarizados los indígenas en terrenos formalmente delimitados, asignados por títulos de merced de tierras, y denominados legalmente como «reducciones», usualmente agrupadas en espacios geográficos llamados «comunidades» o «lugares».

Con la pacificación, la sociedad chilena debió abrir en su estructura sociopolítica un lugar para recibir a la población vernácula del territorio incorporado. Inicialmente esta especial situación fue concebida como transitoria, o sea, debía concluir con el ingreso de los mapuches en la cultura y civilización europeo-occidentales de la nación, para lo cual se tomaron medidas asimilatorias.

Así, los misioneros debían propagar entre los mapuches la cosmovisión y el código ético-moral del cristianismo. La escuela nacional debía preparar a la población infantil para la vida en el nuevo ambiente social, introduciendo en ella el castellano dándole la misma educación formal que recibían los demás chilenos. El asentamiento en reducciones debía trasladar a los mapuches desde el sistema tradicional de uso comunitario de la tierra —como un recurso amplio de libre disponibilidad— a la propiedad privada individual de terrenos fijos, legalmente delimitados, al modo europeo-occidental. Estas medidas y la sola presencia imponente, mayoritaria, atractiva y prestigiada de la cultura hispánica, han producido grandes cambios en la cultura mapuche, que la han afectado integralmente, hasta el punto de que los mapuches de hoy difieren de sus antepasados casi tanto como difieren de los hispano-chilenos.

El castellano y el mapuche. Lenguas en contacto

La conducta lingüística ilustra bien los efectos del contacto con la cultura hispánica. Los mapuches de hoy hablan castellano, en lo que difieren de sus antepasados de la época pre-reduccional, que eran principalmente monolingües el *mapudungu;* pero como mantienen el uso del idioma vernáculo en el seno de la vida familiar y comunal, difieren del resto de la población nacional, que es monolingüe de castellano. Tal vez lo más importante sea que ni el *mapudungu* hablado por los

campesinos mapuches de hoy es igual al que se hablaba antes de la incorporación, ni el castellano que ellos hablan es igual al que habla la población chilena de filiación hispánica.

La lengua mapuche actual acusa en todos sus niveles, los efectos del contacto sistemático y permanente con el castellano. Así, por ejemplo, multitud de palabras hispanas se han incorporado al vocabulario mapuche como consecuencia del préstamo cultural —o sea, de elementos culturales hispánicos que se han integrado en el vivir mapuche. Estos hispanismos abarcan las más variadas esferas de la vida. Animales, como *kawello* (y variantes) "caballo", *mansun* "buey", *sañue* o *sanchu* "cerdo", *ufisa* "oveja", *chifu* "chivo". Herramientas y objetos, como *pikota* "picota", *wilkita* "horqueta", *asaon* "azadón", *kuchara* "cuchara", *fasu* "vaso", *omfilla* "bombilla", *fotilla* "botella", *mamakuana* "damajuana", *soron* "zurrón". Objetos vinculados al caballo, como *chilla* "silla de montar", *llasu* "lazo", *sipuela* "espuelas", *ütipo* "estribos". Aperos agrícolas, como *yuko* "yugo", *arao* "arado", *kareta* "carreta", *latra* "rastra". Cultivos, como *allfida* "arvejas", *aku* "ajo", *awar* "habas", *lañchika* "lentejas", *kawella* "cebada", *kachilla* "trigo". Frutas, como *emperillo* "membrillo", *mañchana* "manzana", *lurano* "durazno", *intas* "guindas". Alimentos y bebidas, como *longkonisa* "longaniza", *chicha* "chicha", *sukura* "azúcar", *yerfa* "yerba mate". Papeles rituales y ceremoniales, como *sarkentu* "sargento", y *kafu* "cabo" (no en el sentido de los grados militares, sino como guardianes del orden, la compostura y la privacidad en las grandes ceremonias rituales colectivas). Objetos de tanta importancia sociocultural como el *trompe* "birimbao, arpa de los judíos", que es el instrumento típico usado por los hombres al cortejar. No sólo hay sustantivos de origen hispánico, sino también verbos, como *kansan* "cansarse", *koden* "joder" o *merman* "mermar"; adverbios como *masiaw* "demasiado"; preposiciones como *asta* "hasta" y conjunciones como *sinu* "sino".

La influencia del castellano no se limita a aspectos relativamente superficiales de vocabulario, sino que ha operado todavía más profundamente, produciendo cambios importantes en la estructura gramatical de la lengua vernácula, tales como la creación moderna de un artículo definido *fey chi* o *chi* "el, la, los, las", a partir de un antiguo demostrativo; y de un artículo indefinido *kiñe* "un, una, unos, unas", a partir del numeral *kiñe* "un, uno"; o la preferencia moderna por la construcción «palabra a palabra» en oposición al uso incorporante tradicional,

como en *kofketun* "pan-comer" (al modo clásico, en una sola palabra), frente a *in kofke* "comer pan" (en dos palabras, verbo y complemento directo, como en castellano).

En contraste con la fuerte influencia del castellano sobre el *mapudungu*, la situación inversa no se dio. La población mapuche de las tierras situadas al norte del Bío-Bío, de contacto más temprano y sostenido con los conquistadores, no tuvo incidencia en la formación de la variedad chilena del castellano. De hecho, desapareció sin dejar huellas en la pronunciación, en la gramática o en el vocabulario básico del castellano chileno. Todo lo que ha quedado de la presencia mapuche en esa área son elementos marginales de vocabulario, tales como nombres de flora y fauna y nombres de lugar.

Cuando se produjo la incorporación de los mapuches del Bío-Bío al sur, a finales del siglo pasado, el castellano estaba definitivamente asentado en Chile como lengua nacional única, con sus características de pronunciación, gramática y vocabulario bien establecidas, y vinculada con una cultura nacional de origen hispánico.

Además, el tipo de contacto fue, en general, poco permisivo de la influencia lingüística y cultural de los nativos sobre la población hispano-hablante. La sociedad nacional ingresó a La Araucanía como componente mayoritario, culturalmente dominante, asertiva en su lengua, sus formas de vida, su institucionalidad formal y su civilización europeo-occidental urbana moderna. Consideró a los indígenas como un elemento más de la naturaleza, como un agregado insignificante o molesto, cuando no peligroso, para su establecimiento civilizador en las nuevas tierras. En estas condiciones, es explicable que el contacto moderno no haya afectado al castellano ni remotamente en la misma medida que el castellano afectó al mapuche.

La influencia léxica indoamericana en el castellano chileno

La mayor parte de las palabras de origen indoamericano que circulan en el castellano chileno —excluidas aquéllas pertenecientes al castellano general, como *chocolate* o *tabaco*— proceden no del mapuche, sino del quechua. Algunos quechuismos chilenos se vinculan a la flora y fauna del norte y centro del país, como *achira, añañuca, quisco, totora, cóndor, guanaco, puma.* Otros se refieren a especies vegetales de amplio

uso culinario, como *callampa, choclo, palta, papa, poroto, zapallo.* Algunos pertenecen a la dieta popular y rural, como *chuchoca, chunchules, chuño, chupe, humitas, locro, mate, mote.* Muchos quechuismos están asociados a distintas esferas de la vida campesina de la zona central: vestuario, como *cacharpas, chalas, chupalla, ojotas;* utensilios, como *cutama, echona, huaraca, huasca, poruña;* elementos de la construcción, como *pirca* y *quincha;* tipos humanos, como *china* y *huaso;* parentesco y relaciones sociales, como *huacho, huaina* y *taita;* instituciones sociales, como *mingaco, tanda* (turno) y *yapa;* cualidades del ganado, como *caita* y *chúcaro.*

Algunos quechuismos están restringidos a la zona norte del país, como *calato, camanchaca, chuto, puna, pupo, puquio, soroche;* pero otros se usan en todo el país, como *cancha, concho, chacra, guano.* Algunos son de uso familiar, como *poto;* otros son humorísticos, como *chasca,* o despectivos, como *curco* o *curcuncho;* otros son vulgares, como *caracha;* pero muchos son de uso general, como *cocaví, huincha, pampa y pisco.* En algunos casos, no hay alternativa posible, porque el referente es estrictamente andino, como *chuño,* o porque la palabra hispánica tradicional ha sido desplazada, como *combo* (nunca *almodena*) o se ha hecho marginal: *carpa* es mucho más usado que *tienda de campaña;* en Chile *guagua* es normal, en tanto que *bebé* es cursi y rebuscado.

Algunos quechuismos han dado lugar a derivados, como *acarpar, ahuachar* o *huasquear.* Otros han adquirido significados figurados o metafóricos, como *combo* 1. martillo grande y pesado; 2. puñetazo; o *champa* 1. terrón con pasto y maleza; 2. cabellera sucia y desgreñada. Otros entran en frases hechas, como *poner la mano como poruña* o *ser chileno como los porotos con mote.* Estos hechos son indicadores de una alta frecuencia de uso y de una integración total en el acervo léxico del castellano chileno. Lo más importante desde el punto de vista de la integración es que estas palabras son sentidas como propias, no como incrustaciones de otra lengua. Así, sólo para el lexicógrafo es cristalino el origen quechua de *poroto* o *zapallo.*

Los indigenismos léxicos sugieren que en el reino de Chile el castellano se asentó sobre un sustrato quechua o quechuizado, cuyo principal campo de operación fueron algunos campos léxicos especialmente vinculados a la vida familiar y rural.

Este sustrato lexicográfico es explicable en términos históricos. Como quedó dicho, el núcleo del territorio chileno, entre el valle de

Copiapó y el río Maule, era un área culturalmente quechuizada. Además, el conquistador español llegó desde el Perú, y allí, a través del quechua, tuvo su primer y decisivo contacto con el mundo andino humano y natural. Así, cuando llegó al reino de Chile, el español ya estaba habituado a llamar *chinas* a las muchachas indias, *pampa* a las llanuras, y *puma* al león americano, de manera que las palabras mapuches correspondientes, *üllcha, lelfün, pangi* o *trapial* pasaron inadvertidas para él. En definitiva, el español sólo recurrió a la denominación mapuche cuando no hubo alternativa viable, situación que típicamente suele darse en relación a especies de flora y fauna autóctonas del centro-sur del país, como *boldo* (del mapuche *foḻo*) o *pudú* (del mapuche *pudu*).

El bilingüismo *mapudungu*-castellano

Hasta finales del siglo xix, las exitosas guerras defensivas pusieron a la sociedad mapuche en una situación de aislamiento cultural que favoreció el monolingüismo de la población. De hecho, en el momento de la incorporación, la mayor parte de la población de La Araucanía era monolingüe de *mapudungu*. Después de cien –y más– años de contacto, esta situación ha cambiado en el sentido de que el castellano se ha impuesto casi universalmente entre los mapuches, de manera que hoy el monolingüismo vernáculo es excepcional.

El bilingüismo *mapudungu*-castellano se ha formado en una situación de contacto caracterizada por la dominancia de la sociedad hispánica. En la conducta lingüística, esto se refleja en que la lengua de la interacción entre hispanos y mapuches ha sido y es siempre el castellano. Así, los mapuches fueron forzados al bilingüismo, en tanto que los hispano-hablantes llegados al área de contacto, siguieron siendo monolingües de castellano. En realidad, todas las fuerzas de la dinámica social estuvieron desde el principio de su lado: el número, el poder político y económico, el dominio territorial, el prestigio social y el interés cultural. De hecho, los nativos quedaron inmersos en un mundo ajeno, en el cual no había ni hay lugar para ellos en cuanto grupo socioculturalmente diferenciado.

La población no mapuche residente en La Araucanía ni habla ni entiende el *mapudungu*. No tiene necesidad de hacerlo, ya que como componente mayoritario, vive en su mundo propio y puede prescindir

de la sociedad mapuche e ignorarla. En cambio, los mapuches no pueden proscribir totalmente la participación en la vida de la nación. La necesidad de interacción viene siempre desde la sociedad mapuche, motivada siempre por su inserción en la sociedad chilena, que es la que impone, sin concesión alguna, las reglas de la interacción, entre otras, la de hablar castellano.

El dominio hispánico del territorio confinó a los mapuches en reducciones y comunidades reservadas para ellos, como espacio físico propio, relativamente autónomo, en el cual pueden conservar —dentro de ciertos límites— sus formas tradicionales de vida, manifestarlas en su propia lengua, y llevarlas a cabo con cierta privacidad —o sea, sin interferencia de la lengua y la cultura hispánicas. En estas condiciones, la mayor parte de los contactos con la cultura occidental tienen lugar fuera de la comunidad, en los campos no reduccionales y en los poblados y ciudades.

La institucionalidad nacional tiene en el interior de las comunidades la presencia permanente de la escuela. Ésta es una inserción significativa de la hispanidad en el mundo mapuche. En la situación natural o sea, si no ha habido castellanización deliberada en el hogar, a los siete años, los niños de las comunidades son, para todos los efectos prácticos, monolingües de *mapudungu*. A esa edad empiezan a asistir a la escuela comunal, que es para ellos el primer territorio del bilingüismo y del contacto cultural. Aun cuando las escuelas rurales de La Araucanía están diseñadas según un modelo único para todo el país, y en consecuencia, no tienen planes y programas especiales para la atención lingüística y cultural de las minorías vernáculas, la asistencia a ellas es para los niños la inmersión más definitiva en la lengua y la cultura de la sociedad dominante. El niño queda allí expuesto al castellano y a los contenidos de la educación formal nacional. Generalmente permanece en la escuela entre cuatro o cinco años, al cabo de los cuales orienta definitivamente su vida personal. Si permanece en la comunidad, desarrolla normalmente su lengua de cuna y mantiene el nivel de castellano adquirido en la escuela, el mínimo suficiente para las interacciones básicas con los hispano-hablantes: comprar, vender, hacer trámites civiles, solicitar servicios asistenciales, etc. Si emigra a la ciudad, desarrolla el uso del castellano y mantiene el vernáculo en un segundo plano, para emplearlo solamente cuando visita a sus parientes en su comunidad de origen. La calidad del castellano adquirido depen-

de, en última instancia, de la calidad de la integración en la vida urbana: un mapuche que emigra como estudiante y adquiere un oficio o profesión de clase media, desarrolla un mejor nivel de castellano que el que se integra en el mundo de los jornaleros, obreros de la construcción o industria u otros trabajos manuales de baja calificación.

La orientación de la vida hacia el asentamiento tradicional o hacia los centros urbanos determina cuál será la lengua predominante en un individuo dado. De acuerdo con esto, hay indígenas en los que predomina el vernáculo —son aquellos que optaron por la vida tradicional— e indígenas en los que predomina el castellano —son aquéllos que optaron por la emigración a las ciudades. En cualquier caso, la lengua no predominante o subordinada queda en la situación de lengua secundaria o auxiliar, para ser usada solamente cuando no hay otra alternativa: el mapuche que va a la ciudad a vender sus productos y comprar lo que no puede producir, forzosamente ha de llevar a cabo las transacciones en castellano. El mapuche de residencia urbana que va de visita a su comunidad natal, no tiene otra alternativa que hablar en *mapudungu* a sus parientes, especialmente si éstos son ancianos. Por lo general, las visitas se prolongan durante toda la vida activa del emigrado, pero no son continuadas por sus hijos, de modo que los mapuches de la generación nacida y criada en las ciudades, son monolingües de castellano.

A medida que el individuo va envejeciendo, va distanciando sus viajes a la ciudad o a la comunidad, con lo cual la situación de bilingüismo se resuelve sola, por desuso de la lengua secundaria. Así, los ancianos de las comunidades suelen ser monolingües de *mapudungu*, aunque en su juventud fueran bilingües. En las ciudades hay por lo menos una generación de inmigrantes viejos que ya no puede o no quiere visitar las comunidades y cuyo vernáculo se ha desmantelado por desuso, con lo que ha llegado al monolingüismo en castellano, aunque en algún momento de su vida fuesen bilingües. En las ciudades, estos ancianos soportan la presión de sus descendientes hispanohablantes. En cambio, en las comunidades, los ancianos monolingües transmiten el vernáculo a los niños que quedan a su cuidado mientras los padres trabajan en campos y huertas o viajan a las ciudades.

En términos del bilingüismo, la población mapuche se distribuye a lo largo de un *continuum* entre dos extremos monolingües: *mapudungu* y castellano. Es muy posible que hoy no haya gente en el extremo

vernáculo absoluto, pero sí hay indígenas monolingües de castellano: niños y jóvenes étnicamente mapuches, nacidos y criados en el ambiente hispánico de las ciudades. El grueso poblacional está más bien en los puntos intermedios del *continuum*, con la población rural más cerca del extremo vernáculo y con la población emigrada más cerca del extremo hispánico. En las comunidades, ancianos y niños se aproximan al predominio del *mapudungu*, en tanto que la población juvenil y adulta está situada hacia los puntos centrales del *continuum*. Dentro de las comunidades, las actividades masculinas exigen más y más variados contextos de contacto con la sociedad mayoritaria que las actividades femeninas, de modo que a edad comparable, las mujeres están ligeramente más cerca del extremo vernáculo del *continuum* que los hombres.

También es importante la situación geográfica de la comunidad, en el sentido de que a mayor distancia de los centros urbanos es menor la densidad del contacto con hispano-hablantes, y en consecuencia, hay predominio del *mapudungu* sobre el castellano. Las comunidades situadas en la costa y en el llano central siempre tienen cerca algún centro urbano mayor o menor con el cual están unidas por caminos practicables durante todo el año y recorridos regularmente por líneas de autobuses. En cambio, las comunidades del área cordillerana sólo tienen a su alcance poblados pequeños, a los que únicamente pueden llegar a pie o a caballo y suelen quedar aisladas de todo contacto con el exterior durante el invierno. En estas comunidades, la población está más cerca del extremo vernáculo del *continuum* que la población de la costa y del llano central.

Otro parámetro importante es la antigüedad del contacto. Así, las comunidades de la cordillera de Nahuelbuta, provincia de Arauco, VIII Región, y las del área comprendida entre el río Toltén y la isla Grande de Chiloé, tienen una antigüedad de contacto sostenido de unos cuatrocientos años, en tanto que el contacto externo de los mapuches del sector central —entre los ríos Bío-Bío y Toltén— tiene poco más de cien años. Los mapuches de la provincia de Arauco están muy cerca del monolingüismo castellano, en tanto que los grupos residuales de Osorno y Chiloé —los llamados huilliches en la literatura histórica y antropológica— presentan un conocimiento mínimo del vernáculo.

Todos estos factores —y otros de más difícil ponderación, como la posición personal de cada uno frente al contacto— han de ser considerados como componentes de una situación compleja en términos de preponderancia relativa, y no como determinantes absolutos —tipo sí/no. Así, por ejemplo, un joven mapuche de veinte años, estudiante universitario en Santiago y procedente de una reducción de San Juan de la Costa (Osorno, X Región) será, «probablemente», monolingüe de castellano, mientras que un campesino de sesenta años, de una comunidad del alto Bío-Bío, será, «probablemente», bilingüe con marcado predominio del *mapudungu*.

Por lo general, las personas en las que predomina el mapuche presentan un castellano elemental y limitado, muy distorsionado por interferencia del *mapudungu*. Arturo Hernández y Nelly Ramos (1978, 1979, 1984) lo llaman «castellano mapuchizado» y atribuyen sus características tanto a la interferencia directa del *mapudungu*, como a la internalización deficiente de las pautas del castellano, motivada por un aprendizaje pobre y por exposición insuficiente a modelos hispánicos aceptables, pero hacen notar que los rasgos privativos de este tipo de castellano —o sea, aquellos que no aparecen en ninguna otra variedad del español— se deben a transferencias directas de las pautas mapuches (1984:129). Los hispano-hablantes lo llaman despectivamente «castellano champurriado» o «champurria» o «champú» y lo consideran ridículo e irritante.

Las personas que hablan castellano mapuchizado suelen tener serios problemas de expresión y comprensión en las relaciones con los hispano-hablantes. Además, por lo general, manejan muy mal los aspectos pragmáticos de la comunicación lingüística, tales como el volumen de la voz o la distancia de la conversación, de modo que su comportamiento verbal resulta chocante, indeseable o descortés para la población hispánica, en particular en el ambiente urbano.

Muchos mapuches consideran que un buen dominio del castellano es una poderosa herramienta de promoción social para sus hijos, en el sentido de que les abre las posibilidades de una vida de mayor calidad en las ciudades, en oposición al vernáculo que encierra en el *statu quo* de la vida tradicional en las comunidades. Deseosos de que sus hijos aprendan castellano, muchos padres de familia les prohiben hablar en *mapudungu* y ellos mismos les hablan solamente en su castellano precario y distorsionado, con lo cual lo único que consiguen

es transmitirles y fijarles un comportamiento lingüístico socialmente estigmatizado y limitante. En casos extremos, la única lengua que los niños aprenden es el castellano elemental y aberrante que hablan sus padres.

Las escuelas rurales de La Araucanía reciben niños de un espectro que va desde monolingües de *mapudungu* hasta monolingües de castellano mapuchizado y de castellano nativo rural, pasando por una masa central de bilingües, en diversos grados de equilibrio. Si la asistencia de los niños a las escuelas se prolonga y/o si se intensifica el contacto con hispano-hablantes nativos, desaparecen los rasgos más acusados del castellano mapuchizado. Ahora bien, si la escolaridad y el contacto son de buena calidad —condiciones que suelen darse para los emigrados— el castellano puede llegar a un nivel casi nativo, con un leve deje extranjero en la pronunciación. Si desaparece el contacto con el *mapudungu* y con el castellano mapuchizado —lo que suele ocurrir con los niños de origen mapuche nacidos y criados en las ciudades—, el castellano será nativo, pero ya no habrá más bilingüismo. Así las cosas, el castellano de los mapuches aparece como un *continuum* entre dos extremos, uno es el castellano mapuchizado y otro es el castellano nativo o casi nativo. Más cerca del castellano mapuchizado están los niños de las comunidades, y más cerca del castellano nativo están los inmigrantes urbanos antiguos o de nivel educacional medio o alto. En los puntos intermedios del *continuum* están los jóvenes y adultos de las comunidades y los inmigrantes urbanos de fecha reciente y/o de nivel educacional bajo.

En la situación bilingüe se puede apreciar que el predominio del *mapudungu* tiene como correlato un castellano interferido y mínimo. A la inversa, el predominio del castellano tiene como correlato la atrofia y hasta el desmantelamiento del *mapudungu*.

El predominio del *mapudungu* es característico de la población mapuche de orientación tradicional, que vive en las comunidades rurales y que retiene el núcleo de la cultura vernácula. Para esta población, el castellano es la lengua de los contactos esporádicos y superficiales con el mundo extracomunal. El predominio del castellano aparece invariablemente en casos de buena integración en el conjunto de la sociedad, especialmente en el ambiente urbano. Para el segmento poblacional que está en esta situación, el *mapudungu* es típicamente la lengua para el contacto ocasional con el mundo que dejó atrás, en las

reducciones y comunidades. En último análisis, esto significa que el *mapudungu* es el componente conductual más predominante de la «mapuchidad» sociocultural en el nivel objetivo: habla mapuche solamente quien es realmente mapuche y solamente en la medida en que esté vitalmente inmerso del todo en la cultura vernácula.

Lecturas sugeridas

Para un panorama de las minorías vernáculas de Chile, puede consultarse Valencia, 1984, y para un tratamiento más extenso y detallado, Dannemann y Valencia, 1989.

Como lectura de iniciación a la cultura mapuche sugiero Aldunate, 1978. Es una obra de lectura fácil y amena, motivadora, de contenido inteligentemente seleccionado, complementado con diagramas, fotografías e ilustraciones de excelente calidad técnica, muy bien elegidas de entre las piezas más valiosas de los museos chilenos, en particular del Museo de Historia Natural. Una presentación muy resumida, pero interesante porque enfatiza los acontecimientos entre los siglos XVIII y XIX, preparada por Aldunate, aparece en *Platería Araucana* (Museo de Arte Precolombino 1983:9-14).

San Martín, 1972, también puede servir de introducción general, a condición de que sea leído por personas de criterio formado, que puedan distinguir entre lo que es información factual y lo que es interpretación ideológica. Los capítulos políticamente menos agresivos —y por lo tanto más útiles— son del 2 al 4, y con algunas reservas, el 6. El capítulo 1 está teñido de romanticismo de mal gusto y los capítulos 5 y 7 están tan distorsionados por la ideología política del autor y por el momento histórico en que el libro fue escrito, que hoy su lectura es del todo improductiva.

Para la información etnográfica sobre la sociedad mapuche «clásica» (entre la llegada de los españoles y el asentamiento en reducciones), encarezco la lectura de la descripción panorámica de John Cooper, (1946). La exposición cultural contemporánea más completa se encuentra en Hilger, 1957:3-257 para los mapuches de Chile, y 261-394 para los mapuches argentinos; aconsejo su uso como obra de primera referencia para todos los aspectos de la cultura mapuche calificados en la presentación como «tradicionales». Como visión panorámica

de segunda alternativa, puede recurrirse a Noggler, 1973:14-73 y 91-123, quien basa su presentación en Cooper, 1946 y Hilger, 1957.

Titiev, 1951, Faron, 1961, 1964, 1968 y Stuchlik, 1970, 1974, 1976, están orientados hacia la estructura de la sociedad mapuche contemporánea, para la cual es crucial la inserción en la vida global de la nación chilena, en particular su radicación o sedentarización en reducciones, definidas como parcelas familiares —orientadas hacia el concepto europeo-occidental de familia nuclear o mínima. Titiev y Faron, cada uno desde puntos de vista contrapuestos, interpretan el efecto del impacto de la cultura europeo-occidental sobre la sociedad mapuche. Así, para Mischa Titiev, ésta se encuentra atravesando un proceso de cambio desidentificatorio que presumiblemente conducirá, en unas pocas generaciones, hacia su inevitable disolución en el segmento de los pequeños agricultores no mapuches del área (1951:152). En cambio, para Louis C. Faron la sociedad mapuche internalizó el nuevo sistema de asentamiento, reformuló en consonancia su organización tradicional y estabilizó una nueva identidad cultural, propia y distintiva, basada precisamente en el sistema de residencia que se le impuso (las reducciones y comunidades), en la preservación de la estructura familiar patrilineal, en la creación de relaciones intergrupales estables y permanentes y en la retención de la estructura de la moralidad tradicional, manifestada en las pautas que regulan el matrimonio matrilateral y las ceremonias rituales de alcance multi-reduccional (1961:225).

En oposición al enfoque interpretativo de Titiev y Faron, todos los trabajos de Milan Stuchlik se mantienen en el nivel estrictamente descriptivo. Los cambios que han ocurrido en la sociedad mapuche post-reduccional se describen en términos de sus causas y efectos —directos e indirectos, mediatos e inmediatos— articulados en una red de interrelaciones, dentro de la cual se entreteje la vida individual, y de la cual emerge la identidad de la sociedad mapuche actual como un todo. Así, el objetivo principal de Stuchlik no es describir el contacto o sus efectos, sino más bien la estructura formal de la sociedad mapuche en distintos niveles, que pueden ser émicos —o sea, distinguidos y verbalizados por los propios mapuches— como la sociedad mapuche global, la comunidad, la reducción, segmentos generacionales coexistentes, grupo doméstico; o éticos —o sea, distinguidos solamente por el analista— como la zona o dominio vital. Estos niveles forman el marco múltiple dentro del cual cada individuo tiende, pautada y jerarquizada-

mente, su propia y personal red egocéntrica de relaciones, reclutada entre sus parientes, amigos y vecinos, en cuanto individuos, no en cuanto miembros de tal o cual nivel social formal.

Un orden sugerido para estas lecturas es Titiev, 1951, Stuchlik, 1974, 1970 y Faron, 1968. Puede continuarse con Stuchlik, 1976 y Faron, 1961 y 1964.

Un breve resumen etnográfico sobre los mapuches argentinos viene en Saugy, 1981-1982.

Para la historia del contacto de los mapuches con pueblos invasores llegados a su hábitat —el inca, el conquistador español, el ejército republicano—, puede consultarse cualquier texto de historia de Chile, por ejemplo el resumen de Leopoldo Castedo de la *Historia de Chile* de Francisco A. Encina (1964). Mariano José Campos Menchaca (1972), puede servir como lectura inicial, a pesar de su tono romántico y de sus disquisiciones líricas y personalistas, tan ajenas a una obra histórica profesional. La obra más destacada dentro de esta línea es la *Historia del Pueblo Mapuche* de José Bengoa (1985), dedicada principalmente a la presentación de la sociedad mapuche a finales del período colonial (Primera Parte, tres capítulos), de las guerras con la República, desde la época de la llamada Guerra Total (1869), hasta el alzamiento general de 1881-1882 (Segunda Parte, seis capítulos), la derrota y el asentamiento en reducciones (Tercera Parte, dos capítulos). Es una obra académicamente sólida, de orientación interpretativa, animada por una visión indigenista neo-romántica, en la cual se usan con profusión, y en lugares claves, términos subjetivamente teñidos, tales como «exterminio», «usurpación», etc. El padre Albert Noggler, 1973: 125-456, aporta mucha información histórica general entretejida en la presentación de la historia de la misionalización católica de La Araucanía, desde la Conquista hasta el período de la prefectura del padre Guido Beck de Ramberga (1925-1958).

Ernesto Wilhelm de Moesbach publicó en 1930 su libro *Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del Siglo XIX* (Moesbach, 1930), que son las memorias de Pascual Coña, un anciano cacique (*longko*) del sector de Puerto Domínguez (provincia de Cautín, IX Región), fallecido en 1927. Al decir del padre Sebastián Englert de Dillingen, Pascual Coña era hombre de

> ...una memoria asombrosa, un profundo y raro conocimiento de su idioma materno, una aptitud excelente para ordenar los pensamientos

> y dictar sus relatos en forma coherente y estilo limpio. (Englert, 1936: 108)

al que le tocó en suerte vivir el momento crucial de la historia de la sociedad mapuche moderna: los últimos grandes levantamientos, la campaña de la pacificación, el asentamiento en reducciones. Entre 1924 y 1927, el padre Ernesto escribió las memorias en *mapudungu*, tal como se las dictaba Pascual Coña. Luego, ambos repasaron el texto, lo ordenaron cronológicamente y temáticamente y lo tradujeron al castellano en una versión semilibre. El texto fue publicado en edición bilingüe con la colaboración del padre Félix José de Augusta y del doctor Rodolfo Lenz. No hay ninguna exageración en recomendar encarecidamente su lectura.

Dentro de esta misma línea de documentos están los recuerdos de Domingo Segundo Wenuñamku, un anciano pehuenche en Panguipulli (provincia de Valdivia, X Región), dictados en castellano a M. Inez Hilger. Aparecieron publicados en 1966 con el título de *Huenun Ñamku. An Araucanian Indian of the Andes Remembers the Past* (Hilger, 1966).

Otro documento, de diferente índole, pero que también contiene importante información cultural, recogida *in situ* por un observador inteligente y sensible, es el relato que Edmond Reuel Smith publicó en 1855 del viaje que hizo a La Araucanía en el verano de 1853 (Smith, 1855). También es provechoso consultar la colección de artículos de Eulogio Robles Rodríguez (1942), interesante por estar basada exclusivamente en conversaciones con personas mapuches —deliberadamente el autor se abstuvo de toda referencia bibliográfica—. En cuestiones en que Robles consideró que el texto en mapuche era un documento importante (como plegarias y cantos de *machi*), presentó la versión original, en un sistema de transcripción intuitiva relativamente fiable.

Zapater, 1973, contiene una presentación general, organizada temáticamente, de la información histórico-cultural relativa a los grupos aborígenes chilenos, dejada por cronistas y viajeros, desde la llegada de los españoles hasta el advenimiento de la República. La mayor parte del libro (capítulos II, III, IV y VI), está dedicada a los denominados «pueblos araucanos», nombre que Zapater utiliza —algo idiosincráticamente— como nombre genérico para los picunches, los mapuches —correspondientes a los araucanos de la literatura histórica clásica: la población asentada entre el Bío-Bío y el Toltén—, los huilliches y los

pehuenches. Es una obra agradable de leer, instructiva y pedagógicamente bien diseñada.

Sobre los hispanismos en el mapuche pueden consultarse Lenz, 1940:244-249, Giese, 1949, Oroz, 1949, Rabanales, 1953 y posiblemente el mejor de todos: Sepúlveda, 1976, basado en una versión anterior escrita en colaboración con Raúl Caamaño y Arturo Hernández (Caamaño *et al.*, 1975). Todos estos trabajos estudian la influencia léxica del castellano sobre el mapuche, en particular desde el punto de vista de la adaptación de los hispanismos a las pautas fonológicas del mapuche.

La posición de Lenz sobre la influencia del mapuche en el castellano chileno: el castellano vulgar de Chile es «*principalmente español con sonidos araucanos*» (1940: 249, la cursiva es de él) es insostenible, como quedó demostrado en Alonso, 1967, sobre la base de argumentos histórico-demográficos. La defensa de Péturson, 1989: 10-11, es más retórica que factual: simplemente no hay manera de hacer que la profesión olvide afirmaciones como «...creo haber demostrado que el desarrollo fonético peculiar del dialecto chileno se halla sometido, en todos sus rasgos principales, a la influencia del araucano». (Lenz, 1940:225). Personalmente creo que no hay un solo rasgo de pronunciación en el castellano de Chile que pueda atribuirse, sin que exista mejor explicación, a influencia mapuche.

Para los indigenismos léxicos en el castellano chileno, puede consultarse Lenz, 1905-1910, fiable siempre que se controle su tendencia a sobreestimar el componente mapuche. Meyer Rusca, 1952, sólo puede servir para consulta sin mayor exigencia académica. Véanse también Alba Valencia, 1976, 1977 y Arturo Hernández, 1981. Sobre el componente indoamericano en el castellano general de Hispanoamérica, véase Marius Sala, 1980-1981.

Croese, 1983, presenta un breve panorama sociolingüístico de la etnia mapuche actual, en el que destaca aspectos tales como vigencia del *mapudungu* —según las variables de sexo y edad, ambiente y contexto social—, grados de equilibrio en las habilidades de comprensión y producción del vernáculo y del castellano, y distribución del bilingüismo según sexo y edad; conflictos de actitudes entre la tendencia a la preservación del vernáculo o a la hispanización. La observación de Croese de que «...desde mi punto de vista... la habilidad oral del castellano de los mapuches es de un nivel bastante bueno» (1983: 26),

cuestionando a Hernández y Ramos, 1979, es una sobresimplificación: el castellano es «de un nivel bastante bueno» sólo en los emigrantes urbanos de muchos años o de nivel educacional alto. El modelo de micro y macrocultura, tal como lo aplica Croese a la situación mapuche, es distorsionador porque oculta el hecho crucial de que ni los aspectos tradicionales retenidos (microcultura) son los que eran antes —en la era pre-reduccional—, ni los elementos occidentales incorporados (macro-cultura) son idénticos a como son en la sociedad hispánica. Esto es precisamente lo que caracteriza a la cultura mapuche contemporánea, no la simple coexistencia yuxtapuesta de componentes indoamericanos y europeo-occidentales. Como interpretación del bilingüismo en términos culturales, es mucho más fino el análisis de Sepúlveda, 1984.

Los mejores trabajos descriptivos del bilingüismo *mapudungu*-castellano son los de Hernández y Ramos (1978, 1979, 1983, 1984). En 1978 presentaron los resultados de observaciones realizadas durante un semestre en una escuela rural cercana a Temuco (provincia de Cautín, IX Región). Ellos dividen a esa población escolar en 1) monolingües de castellano nativo rural (7 %); 2) monolingües de *mapudungu* (22 %); 3) bilingües de *mapudungu* y castellano (56 %) y un

> 15 % de niños que entienden mensajes elementales en castellano y en *mapudungu*, pero que no hablan ninguna de las dos lenguas, sino una lengua tan divergente de las normas monolingües de ambos sistemas, que se podría considerar una lengua diferente, algo así como un criollo formado por elementos de ambas lenguas y en el cual los sujetos no distinguen una de la otra (1978: 141).

El 56 % bilingüe habla castellano mapuchizado, fuertemente influenciado por el vernáculo. Más tarde, en 1979, vuelven sobre este 56 % de bilingües, caracterizándolos como (1) «consecutivos» ya que se trata de niños que fueron monolingües de *mapudungu* hasta los 6-8 años «momento en el cual sus padres se preocuparon de enseñarles castellano ante la inminencia del ingreso en la escuela» (1979: 117); y (2) «subordinados» porque en ellos hay un marcado predominio del vernáculo sobre el castellano. Ellos han seguido la matriz para la tipología del bilingüismo preparada por Wolfgang Wölck («Typology of Bilingualism» Ms. Department of Linguistics, State University of New

York at Buffalo, Buffalo, New York, 1975). Los rasgos del castellano mapuchizado descritos por Hernández y Ramos corresponden a la provincia de Cautín, IX Región; la situación en la provincia de Malleco, IX Región, ha sido descrita por Lagos y Olivera, 1988.

El tema del bilingüismo *mapudungu*-castellano y su incidencia en la aplicación del sistema nacional de educación a la población mapuche infantil, ha sido tratado en Salas, 1971, 1983a y en Sepúlveda, 1979, especialmente con vistas a la eventual implantación de un sistema de educación bilingüe.

Durán y Ramos, 1988a, han estudiado el comportamiento bilingüe en un grupo de muchachas estudiantes en Cholchol (provincia de Cautín, IX Región). Reconocen tres grupos: (1) bilingües de *mapudungu*-castellano, que hablan y entienden el vernáculo (24 %); (2) bilingües de castellano-*mapudungu*, que sólo entienden el mapuche (22 %); y (3) monolingües de castellano (54 %). El grupo que muestra predominio del vernáculo es de orientación familiar tradicionalista. El grupo monolingüe de castellano está formado por muchachas que por decisión individual rechazaron la lengua tradicional y optaron por la castellanización, o que proceden de familias mapuches orientadas hacia la integración en la sociedad mayoritaria, a las que no se les enseñó el vernáculo, o de hogares mixtos en los que se repitió la situación general del contacto: cuando se juntan un hispano y un mapuche, se habla en castellano. Para las autoras, el grupo (2) es enigmático, ya que en ningún otro punto difiere del grupo (1), salvo en el predominio del castellano en la comunicación familiar. Personalmente, creo que el grupo (2) es transicional hacia el (3): estas jóvenes que hoy sólo entienden el mapuche no podrán enseñarles a sus hijos sólo a entender, sino que no podrán enseñarles nada en absoluto; ellas representan el estado terminal de la lengua. Además, me parece que los grupos (2) y (3) son normalmente admisibles en las condiciones sociales actuales, conducentes al abandono del vernáculo o a una actitud de benevolente indiferencia frente a él. Habría que investigar más bien al enigmático grupo (1) que retiene obstinadamente su lengua ancestral en las más adversas condiciones.

En una serie de artículos, Durán y Ramos (1986, 1987, 1988b) han estudiado el desarrollo del proceso de castellanización de La Araucanía a través de las distintas etapas históricas (la guerra viva, la era de los parlamentos, el asentamiento en reducciones y la inserción en la socie-

dad nacional). Si entiendo correctamente la presentación de Durán y Ramos, la guerra viva no requiere bilingüismo; en la era de los parlamentos, basta el bilingüismo oral de individuos aislados que sirvan de intérpretes entre los dos grupos, y sólo en la medida exigida por la índole de las negociaciones. Después del asentamiento, el bilingüismo se hace masivo entre la población mapuche y con exigencias completamente nuevas, ya que viene institucionalizado por la sociedad mayoritaria a través de la escolaridad y de la misionalización cristiana, dirigido hacia el manejo de la lengua mayoritaria, oral y escrita. En la nueva situación, los interesados deben orientar su bilingüismo hacia el contacto diferenciado o hacia la integración en la vida europeo-occidental.

Sobre la situación del bilingüismo entre los mapuches argentinos hay referencias en Saugy 1981-1982: 27-28, de las que queda la impresión de que el vernáculo está allí en un proceso recesivo.

Capítulo II

LINGÜÍSTICA MAPUCHE

Denominaciones de la lengua

Los mapuches llaman a su lengua *mapudungu*, palabra que significa literalmente "el habla —o la lengua— de este país —o de esta tierra", formada sobre las palabras *mapu* "tierra, país" y *dungu* "habla, lengua". Como denominación alternativa es muy usado el sustantivo verbal correspondiente: *mapudungun* "el hablar de esta tierra". La variante *mapundungun* ha sido detectada en el área de Villarrica (provincia de Cautín, IX Región) y de Panguipulli (provincia de Valdivia, X Región), lugares en los cuales los indígenas se autodenominan *mapunche*, y no *mapuche*, que es la forma general usada en todo el resto de La Araucanía.

Por su parte, los pehuenches del alto Bío-Bío utilizan denominaciones amplias, como *ta iñ dungun*, "nuestro hablar" o de contraste mínimo, como *chedungun* "el hablar de la gente", de *che* "gente, persona" y *dungun* "hablar", forma registrada por Sánchez, 1989: 290. Esta última denominación aparece también entre los huilliches de San Juan de la Costa (provincia de Osorno, X Región) pero pronunciada *tsesungun* (Contreras y Alvarez-Santullano, 1989a:42, 1989b:311).

La denominación más antigua atestiguada es *chillidüngu* (probablemente pronunciada con una *ü* muy breve) "la lengua de Chile", registrada por el padre Luis de Valdivia en su *Vocabulario de la Lengua de Chile* (Valdivia, 1606, *s.v., chilli dgu* "lengua de Chile"). El padre Bernardo Havestadt prefirió la variante *chilidüngu* (transcrita por él como *chilidúgu*), anotando que el nombre del país es *chili* o *chilli* (Havestadt, 1777:8). Hoy las palabras *chillidüngu* o *chilidüngu* ha caído en desuso,

claramente porque ya no sirven para establecer contraste con el castellano.

Las denominaciones modernas *mapudungu* o *mapudungun* insisten en el carácter de lengua vernácula o autóctona, en oposición al castellano, venido desde fuera, traído por extranjeros invasores. Las denominaciones marginales *chedungun* o *tsesungun*, oponen el habla humana a las vocalizaciones de los animales y a los ruidos producidos por las cosas, que también entran en el amplio ámbito significativo de la palabra *dungun* (1. hablar de la gente; 2. vocalizar los animales; 3. sonar las cosas). Desde este nivel de contraste, estas denominaciones han de ser consideradas como los nombres internos más antiguos, correspondientes a una época en que los nativos no tenían necesidad de distinguir terminológicamente su lengua, porque no había otras en su horizonte. Antes del contacto con extranjeros venidos desde fuera, para los nativos, ellos eran la humanidad total, y su lengua era la lengua de la humanidad total; por lo tanto, sólo necesitaban distinguirla de las voces de los animales y de los ruidos de las cosas. El nombre *mapudungu* —y su variante *mapudungun*— ha de ser entendido como una denominación moderna, incluso posterior a la inserción en la sociedad nacional, producida por la necesidad de contrastar la lengua vernácula, la lengua de la tierra, con el castellano foráneo.

No hay nada en mapuche que explique directamente la palabra «araucano». En realidad, éste es un gentilicio hispánico, formado al modo normal a partir del castellano Arauco, nombre que el conquistador español dio a las tierras situadas al sur del curso inferior del Bío-Bío, entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano, motivado tal vez por el mapuche *rag ko* "aguas gredosas", de *rag* "greda" y *ko* "agua". Posteriormente, el nombre Arauco se aplicó a todo el enclave autónomo, entre el río Bío-Bío y la ciudad de Valdivia (véase Lenz, 1905-1910 s.v. *araucano*). El gentilicio araucano pasó a ser la denominación normal para todos los indígenas libres, no sometidos a la Corona española. El proceso normal en castellano permite que la forma masculina del gentilicio se use como nombre de la lengua, y en este sentido ha sido frecuentemente usada en Chile, especialmente a partir de los trabajos clásicos de Rodolfo Lenz y Félix José de Augusta, y todavía hoy se utilizada sistemáticamente por los lingüistas argentinos. Entre los lingüistas chilenos, la tendencia actual es usar la palabra mapuche o directamente *mapudungu* o *mapudungun*.

La variación regional. Los dialectos mapuches

A la llegada de los españoles, la lengua mapuche se hablaba en todo el territorio comprendido entre Coquimbo y Chiloé. Desde el primer momento, llamó la atención de los españoles por su gran conformidad a través de tan extenso dominio geográfico. Así, en 1606, el padre Luis de Valdivia advierte que

> ... en todo el Reino de Chile no ay mas de esta lengua que corre desde la Ciudad de Coquimbo y sus terminos, hasta las yslas de Chilue y mas adelante, por espacio de casi quatrocientas leguas de Norte a Sur que es la longitud del Reyno de Chile, y desde el pie de la Cordillera grande neuada, hasta la mar, que es el ancho de aquel reyno, por espacio de veynte leguas: perque aunque en diuersas prouincias destos Indios ay algunos vocablos diferentes, pero no son todos los nombre verbos y aduerbios diuersos, y assi los preceptos y reglas deste Arte son generales para todas las Prouincias (Valdivia, 1606, *Al Lector*).

Casi trescientos años después, Rodolfo Lenz hacía la misma observación «... las diferencias dialécticas dentro del gran territorio ocupado por la raza araucana son insignificantes» (1895-1897:XXII). En este párrafo, Lenz tenía en mente el concepto técnico de «dialecto», entendido como la forma concreta en que una lengua se manifiesta en un espacio geográfico dado.

Trabajando a finales del siglo pasado, Rodolfo Lenz reunió una extensa colección de textos mapuches, recogidos a través de todo el territorio de La Araucanía, en esa época reducido ya a sus límites actuales: entre el Bío-Bío y la provincia de Osorno, X Región. La colección fue apareciendo publicada en los *Anales de la Universidad de Chile*, entre 1895 y 1897, bajo el título de *Estudios Araucanos*, numerados del I al XII (Lenz, 1895-1897). Los textos más septentrionales fueron recogidos en la provincia de Malleco, IX Región, y los más meridionales, en la provincia de Osorno. Desde el principio, Lenz advirtió diferencias de pronunciación y de vocabulario entre los textos meridionales y septentrionales. Llamó dialecto *picunche* a la lengua de los textos nortinos (1895-1897, III:195) y dialecto *huilliche* a la lengua de los textos sureños (1895-1897, I:359, II:843).

A partir de 1896, en el número V de sus *Estudios Araucanos* (1895-1897, V: 507-517), reconoce otros dos dialectos: el pehuenche chileno, hablado por «los indios del Perquenco superior» (V:514), o sea, en el área andina de la actual provincia de Malleco, y el moluche o ngoluche, hablado por «los indios al sur de Victoria y Traiguén» (V:513, y Apéndice a los *Estudios Araucanos* VI, VII i VIII:625). A juicio de Lenz, las diferencias entre el pehuenche chileno y el moluche eran mínimas, y algo mayores entre el moluche-pehuenche y el picunche, y apreciables entre el moluche-pehuenche y el huilliche (1895-1897, V:514).

En 1980, Robert A. Croese propuso una modernización de la división dialectal de Rodolfo Lenz (Croese, 1980). Distingue tres ramas: norte, central y sur, y ocho subgrupos, numerados del I al VIII. Ramas y subgrupos están articulados así:

- rama norte, que abarca los subgrupos I y II;
- rama central, que contiene dos reagrupaciones: subgrupos III y IV y subgrupos V, VI y VII;
- rama sur, constituida por el subgrupo VIII.

El subgrupo I está localizado en la cordillera de Nahuelbuta. El subgrupo II ocupa el llano central y el área cordillerana, desde el río Bío-Bío hasta la altura de la ciudad de Victoria (provincia de Malleco, IX Región). Corresponde al picunche de Lenz. El subgrupo III está situado en el área circundante a la ciudad de Galvarino (provincia de Malleco, IX Región). La provincia de Cautín, IX, Región, está ocupada por los subgrupos V en la costa, VI en el llano central y IV en la cordillera. El subgrupo VII se distribuye a lo ancho de todo el territorio, concentrado en la costa y el interior, alrededor de los lagos Villarrica, Calafquén y Panguipulli. Los subgrupos III-VII corresponden al moluche-pehuenche de Lenz. El subgrupo VIII —el huilliche de Lenz— comprende el área del lago Ranco y la costa de la provincia de Osorno.

La zonificación de Croese en tres ramas confirma la división clásica de Lenz:

Lenz	*Croese*
picunche	rama norte
moluche-pehuenche	rama central
huilliche	rama sur

pero su distinción ulterior en subgrupos está sobredimensionada o débilmente justificada; por ejemplo, no son tantas ni tan consistentes las diferencias que hay entre el mapuche de la cordillera de Nahuelbuta y el del llano central de la provincia de Malleco, como para constituir dos subgrupos separados. En lo que respecta a la provincia de Cautín, las diferencias entre el habla de la costa, del llano central y de la cordillera, son tan pequeños, que resulta exagerado hablar de subgrupos claramente diferenciados. Además, hay información fiable que sugiere que muchos de los indicadores de variación dialectal de Croese corresponden, en realidad, a fenómenos superficiales de inestabilidad fonética que ocurren en toda La Araucanía.

Desde el punto de vista de la comprensibilidad entre los distintos dialectos, el más separado era —en la observación de Lenz— el huilliche, y los más unidos, el pehuenche y el moluche. Por su parte, estos dos últimos no revelaron diferencias sustanciales con relación al picunche «... en ningún caso es probable que el pehuenche sea esencialmente distinto del moluche, así como tampoco el picunche se aparta mucho de los otros dos dialectos». (Lenz, 1895-1897, XII:740).

Todas las observaciones de Lenz parecen apuntar a una unidad lingüística picunche y moluche-pehuenche, en oposición al huilliche.

Robert A. Croese (1980), confirma la opinión de Lenz: su subgrupo VIII (huilliche) no es mutuamente inteligible con los otros siete. Los subgrupos I y II de Croese son inteligibles entre sí y con los otros cinco (III-VII) «... aunque no sin alguna dificultad inicial de comprensión y comunicación» (1980:22); en esta última apreciación, Croese sobreestima las diferencias que separan a los subgrupos I y II de los subgrupos III-VII.

La mayor parte de la población mapuche actual corresponde al grupo moluche de Lenz. Los grupos picunche y pehuenche son definitivamente minoritarios. Hay un margen picunche en el llano central de la provincia de Malleco, IX Región, y grupos aislados en la cordillera de Nahuelbuta, en la provincia de Arauco, VIII Región. Pequeños grupos pehuenches residen en el área cordillerana, entre el alto Bío-Bío, en la VIII Región, por el norte y la provincia de Valdivia, X Región, por el sur. Por su parte, el grupo huilliche está reducido hoy a algunas pequeñas agrupaciones ubicadas en la X Región, especialmente en los alrededores del lago Ranco y en el sector de San Juan de la Costa. En el territorio huilliche actual, la vitalidad de la lengua indí-

gena está muy comprometida: Contreras y Alvarez-Santullano observan que en San Juan de la Costa el *tsesungun* es usado «... únicamente por unos cuantos ancianos» hablando en familia, o entre amigos, o en contextos sociales estereotipados, como el uso ceremonial o ritual (1989a:42, 1989b:311). Todavía parece ser más precaria la vitalidad del vernáculo en Quellón, en Isla Grande de Chiloé (Dannemann y Valencia, 1989:22).

Los pehuenches del alto Bío-Bío presentan diferencias lingüísticas pequeñas, pero claramente perceptibles, tanto con respecto a los pehuenches más meridionales —o sea, de Malleco, Cautín y Valdivia— como con respecto a la población picunche del llano central y de la costa. Las diferencias que separan el pehuenche meridional del moluche son mínimas y se reducen a unas cuantas palabras diferentes y a unos pocos detalles de pronunciación. Pequeñas diferencias fonéticas y de vocabulario distinguen al picunche de la unidad formada por el moluche y el pehuenche meridional.

Desde el punto de vista de la comprensión entre los dialectos, puede decirse que el único realmente aislado es el huilliche. Todos los demás son mutuamente inteligibles, lo que no significa que las diferencias pasen desapercibidas, sino que, aun siendo relativamente perceptibles, no impiden la comunicación cómoda y eficiente entre los miembros de los distintos grupos.

A la vista de lo anterior, los distintos dialectos, con la sola excepción del huilliche, no corresponden a unidades discretas, o «módulos», claramente separadas unas de otras, sino más bien han de ser vistos como resultantes de la concentración de semejanzas y diferencias a lo largo de un *continuum* de estrecho umbral. En otras palabras, la lengua mapuche es una sola y la misma a través de toda su extensión territorial, con un pequeño rango de variación interna vinculada a la localización geográfica de los distintos grupos.

La unidad de la lengua mapuche es intuitivamente percibida por sus usuarios, lo que de alguna manera se refleja en la existencia de un solo nombre vernáculo para toda la lengua (*mapudungu*, *mapudungun*) a través de toda el área mapuche, con la sola excepción de los dos grupos más aislados: los pehuenches del alto Bío-Bío y los huilliches de San Juan de la Costa. En el mismo sentido apunta la total falta de nombres autóctonos para las variantes lingüísticas locales. Los nombres *picunche*, *moluche*, *pehuenche*, *huilliche* en cuanto a denominaciones de las

variantes geográficas de la lengua, fueron acuñados en el siglo pasado por Rodolfo Lenz, siguiendo no la intución nativa, sino la división en parcialidades étnicas mapuches que se venía haciendo en la literatura histórica y antropológica de la época. Los mapuches mismos no tienen nombres que destaquen las variantes geográficas de su lengua como entidades discretas, distintas y separadas unas de otras. Son los observadores externos —no los mapuches— los que han atribuido importancia clasificatoria a la variación lingüística geográfica.

La variación sociolingüística

La sociedad mapuche presenta bajo grado de especialización o estratificación social interna, lo que significa que no hay subsegmentos socialmente motivados que se caractericen por diferencias estandarizadas de conducta o comportamiento. En la lengua, esto se refleja en una sensible uniformidad dentro de un mismo grupo local dado. Esta uniformidad lingüística alcanza incluso a los grupos de edad y sexo, lo que quiere decir que no se aprecian diferencias mayores en el habla de hombres y mujeres, niños, jóvenes, adultos y ancianos.

Dentro del mismo grupo, la mayor diferenciación lingüística se debe a factores situacionales, tales como velocidad y deliberación del habla (habla lenta/habla rápida, habla deliberada/habla casual). Otras diferencias se vinculan al estilo, por ejemplo, habla afectuosa en oposición al habla neutra; habla de la conversación en oposición al habla retórica u oratoria.

Algún grado de divergencia con respecto al habla de la conversación aparece en discursos especializados, como el canto, las narraciones tradicionales históricas o ficticias, las rogativas y otras verbalizaciones sagradas o litúrgicas.

Aparentemente, la manifestación lingüística más divergente de la lengua normal es el habla alucinada, a la cual los mapuches consideran premonitoria, por estimarla producida por toque o señal divina. Típicamente, el discurso alucinado tiene lugar durante la ceremonia colectiva de rogativa llamada *ngillatun:* el oficiante (*machi*), en estado de trance autoinducido, trepa a lo alto del altar (*ngillatuwe*) y produce largas verbalizaciones, absolutamente ininteligibles, que son «traducidas» al mapuche normal por un oficiante especializado en tal actividad

(*ngüchalmachife* o *dungumachife*). Otro caso atestiguado de habla alucinada, ininteligible, que debe ser traducida al mapuche normal para fines de pronóstico del futuro, es el delirio producido deliberadamente en un voluntario, usualmente un hombre joven, por medio de la administración de una infusión suave de *miyaye* «manzana del diablo» (*datura stramonium*).

El factor social de mayor incidencia en la variación lingüística está vinculado con la situación de bilingüismo masivo en que vive la sociedad mapuche actual. Los mapuches en los que por sexo, edad, localización u orientación general de la vida personal predomina el castellano, presentan casi invariablemente algún grado de pérdida o deterioro de la competencia comunicativa en *mapudungu*, más en la fase activa (o de producción) que en la fase pasiva (o de comprensión), que se manifiesta en vacilación o inseguridad en el reconocimiento o producción de sonidos, pérdida de vocabulario, limitaciones en la disponibilidad de estructuras morfológicas y sintácticas, y descenso general en la calidad de la lengua. Los puntos más afectados suelen ser aquéllos más divergentes del castellano. En situaciones extremas, el resultado de tal proceso de desmantelamiento en un *mapudungu* precario y elemental, cualitativamente diferente a la lengua hablada por individuos situados más cerca del extremo mapuche del *continuum* bilingüe.

La situación expuesta afecta a segmentos enteros de la sociedad mapuche, en particular al de los que han emigrado a las ciudades y al de los individuos cuya lengua inicial ha sido el castellano mapuchizado y que se han incorporado tardíamente al *mapudungu*. En estas circunstancias, parte de la variación que se aprecia en la lengua puede ser imputada a diferencias de grado en la relación desarrollo-atrofia del vernáculo, motivadas en la situación de bilingüismo.

Filiación genética y relaciones de parentesco lingüístico

Rodolfo Lenz destacó que la gran uniformidad interna del mapuche contrasta con su alto grado de diferenciación externa. En otras palabras, a juicio de Lenz, el mapuche es una lengua aislada, que

> [...] no tiene ninguna relación directa de parentesco ni con los quéchuas y aymaraes, ni con los guaraníes, lules y abipones, ni con los

> huarpes, tehuelches, ni con las tribus fueguinas, es decir con ninguno de sus vecinos. Se distingue de todos ellos, tanto por las raíces de las palabras, como por toda la construcción gramatical... (1895-1897: XXII).

La posición aislacionista de Lenz fue tempranamente rebatida por el misionero capuchino Sebastián Englert de Dillingen, para quien el hecho de que al mapuche, al aymara y al quechua les sean «comunes las llamadas transiciones del verbo... hace probable un parentesco, aunque lejano, semejante al que existe entre los diversos grupos de los idiomas indoeuropeos», pero reconoce que éste es un punto problemático, cuya solución debe buscarse mediante una

> [...] *indagación lo más completa posible de las raíces que el araucano tiene comunes, no sólo con idiomas circunvecinos, como el aymara, quichua, lule, guaraní, huarpe, atacameño y los fueguinos, sino también con otros idiomas de América del Sur y América Central* (Englert, 1936: 81, cursiva suya).

Comparaciones preliminares llevaron al padre Englert a considerar —contra la opinión prevaleciente entre los antropólogos de la época— que «... el araucano demuestra más numerosos vestigios de contacto —o, posiblemente, parentesco— con el lule que con el guaraní» (1936:81).

Un programa como el diseñado por el padre Englert consiste en la comparación del vocabulario de dos o más lenguas, sean A y B, buscando palabras de la lengua A y de la lengua B que sean entre sí iguales o similares en forma y significado. Palabras similares se toman en consideración solamente si las diferencias entre ellas son constantes, o sea, si las mismas diferencias aparecen regularmente en otras parejas de palabras, en especial si además son articulatoriamente plausibles. Se dejan fuera de consideración los préstamos, es decir, aquellos casos en que la palabra de una lengua procede de la palabra correspondiente de la otra lengua. Si entre la lengua A y la lengua B hay una cantidad sustancial de vocabulario vinculado, se puede concluir que las dos lenguas han resultado de la fragmentación de una lengua común, o para decirlo metafóricamente, que proceden de la misma lengua madre, y que, por lo tanto, pertenecen a la misma familia lingüística. La conclusión puede quedar considerablemente robustecida si se prueba que las

similitudes alcanzan no sólo al vocabulario, sino también a la estructura gramatical de las lenguas comparadas.

Los estudios modernos sobre este particular han producido resultados más dispersos que concentrados. Así, en 1970, Louise R. Stark relacionó el mapuche con el maya sobre la base de algunas correspondencias léxicas (Stark 1970). En 1971, Eric P. Hamp, basándose en los materiales de Stark, intentó una reconstrucción del sistema fonológico del proto-maya-mapuche (la lengua de existencia puramente hipotética de la cual habrían derivado el maya y el mapuche), dentro del contexto de relaciones entre el maya y el uru-chipaya (Bolivia). Sugiere que el desarrollo del mapuche es innovador y que comparte, en algunos puntos, más rasgos comunes con el maya que con el uru-chipaya, pero por otra parte, el mapuche y el uru-chipaya presentan algunos desarrollos comunes que los separan del maya (Hamp, 1971).

En 1973, Eugene E. Loos, estudiando la familia panoana, de la Amazonía peruana, destaca algunos puntos de contacto entre el panoano y el mapuche

> [...] las formas de los pronombres de primera y segunda persona [en mapuche] se parecen a las formas correspondientes de los idiomas panos, pero tienen una distribución diferente: son sufijos del verbo en mapuche y pronombres independientes en los idiomas panos
>
> | mapuche | capanahua |
> |---|---|
> | – mi "tú" | – min "tú" |
> | – mu "Uds." (dual) | – man "Uds." |
> | – mün "Uds." (plural) | |
>
> (Loos, 1973: 266).

Loos señala también puntos de contacto entre los idiomas panos y el quechua. Esta evidencia y una extensiva argumentación sintáctica, lo llevan a plantear la hipótesis de que en el pasado los grupos panos ocuparon un territorio situado mucho más cerca del área andina (quechua, mapuche) que el que ocupan actualmente. La observación de Loos es particularmente interesante porque deja lugar a que se plantee la hipótesis contraria a la estándar: que el movimiento migratorio haya tenido lugar desde el área andina a la cuenca amazónica y no a la inversa.

En una serie de trabajos, Mary Ritchie Key (1978a, 1978b, 1981) sostiene que el mapuche está emparentado con las lenguas tacanopanoanas (Perú y Bolivia), con las dos grandes lenguas de los Andes centrales: el quechua y el aymara; con el mosetene (Bolivia). Por el sur, el parentesco llega hasta el alacalufe (o kawesqar), el yagán (o yámana) y el ona (o selk'nam), junto a las otras lenguas del grupo chon (tehuelche, teushen y haush). Por el norte, las relaciones genéticas distantes llegan hasta las lenguas uto-aztecas (América del Norte) y aztecas (México).

Últimamente, David L. Payne (1984) ha planteado la posibilidad de parentesco remoto entre el mapuche y las lenguas de la familia arawak —del grupo ecuatorial, tronco andino-ecuatorial, en la clasificación de Joseph H. Greenberg, 1960:794, citado en Key 1979:9d.

Clasificaciones tipológico-regionales

En la clasificación de Joseph H. Greenberg, el mapuche aparece como miembro único de la sub-familia araucana, de la familia araucano-chon, del grupo andino, tronco andino-ecuatorial (para referencias detalladas véase Rivano, 1988:59 y Key, 1979:9). En esta disposición, el mapuche aparece agrupado en primer lugar con las extinguidas lenguas chon, de los cazadores-recolectores de la Patagonia continental (teushen, tehuelche, shelknam o selk'nam —llamado también ona— y haush, véase Key, 1979:42) y con las lenguas de los grupos canoeros del extremo sur del continente: alacalufe o kawesqar y yagán o yámana. El conjunto araucano-chon aparece agrupado con el quechua y el aymara y otras lenguas de los Andes centrales, formando el grupo andino.

La clasificación de Antonio Tovar es, en principio, tipológica, pero se hace cargo del hecho objetivo de que se produce entrecruzamiento con el factor geográfico

> [...] el «tipo» de un área geográfica se extiende sobre lenguas diversas, reduciéndolas, aunque sean de distinto origen a una cierta unidad tipológica... las intercomunicaciones y contactos culturales, imponen una marcada unidad de tipo en un área geográfica más o menos extensa (1961:194).

En la clasificación de Tovar, el mapuche aparece —con algunas reservas— en el grupo II, llamado «andino», junto al quechua, al aymara, al allentiac y al millcayac (huarpe), al lule-tonocoté y a las lenguas fueguinas tehuelche, ona y yámana (1961:196). Sin embargo, en la edición de 1984, el mapuche no está explícitamente incluido en el tipo andino, pero tampoco lo está en ningún otro grupo (Tovar y Larrucea 1984:199). Ahora bien, si el rasgo definitorio del tipo andino es la «regularidad y el orden en la presencia de los elementos que se aglutinan [en la palabra] para indicar las relaciones y categorías gramaticales» (Tovar y Larrucea 1984:199), entonces, sin lugar a dudas, el mapuche pertenece a este tipo, especialmente a la vista de la estructura interna de su sistema verbal, en el cual las categorías gramaticales (aspecto, modo, tiempo, persona y número), las relaciones entre los componentes del enunciado (agente, paciente, beneficiario, experimentador, etc.) e incluso detalles físicos y mentales de la acción, se expresan por medio de sufijos claramente segmentables y dispuestos en el interior de formas verbales de compleja organización interna. Este tipo de estructura de las formas verbales da lugar a una conclusión tipológica clara: el mapuche es una lengua

> [...] of the fixed-order-word type... a language for which the word can be defined by a criterion of fixed order of morphemes and morpheme clusters, that is, a language characterized by clearly ordered morphological position classes... (Garvin, 1978:192).

Caracterización tipológica

Desde el punto de vista de su morfología, o sea, de la estructura interna de sus palabras, en particular de sus formas verbales, el mapuche ha sido tradicionalmente caracterizado como una lengua aglutinante polisintética (Moesbach, 1963:15), aglutinante (Englert, 1936:89), aglutinante incorporativa (Lenz, 1895-1897:XXIV). Hoy se prefiere describirlo como polisintético y aglutinante (Véase, por ejemplo, Rivano, 1988:59 y 61), siguiendo el modelo de tipología morfológica propuesto por Comrie (1981:39-50). Un ejemplo puede ilustrar muy simplificadamente lo que esta caracterización significa: una forma verbal mapuche cualquiera, sea *rüngkükonfemtuaymi* "inmediatamente saltarás hacia

dentro, de vuelta al punto de origen", puede ser dividida exhaustivamente (es decir, sin que quede residuo) en constituyentes internos que tienen significado individual, de modo que el significado total de la forma verbal es resultado de la combinación estratificada de los significados individuales de los elementos constituyentes

püngkü	saltar
kon	adentro
püngkükon	saltar hacia adentro
fem	inmediatamente
püngkükonfem	saltar hacia adentro inmediatamente
tu	hubo previamente un salto hacia afuera
püngkükonfemtu	saltar hacia adentro inmediatamente regresando al punto de origen
a	futuro
y	enunciado de hecho (no hipótesis)
m	segunda persona
i	singular

de donde resulta el significado total de la forma verbal: "inmediatamente saltarás hacia adentro regresando al punto de origen".

El término «polisintético aglutinante» describe dos características estructurales del verbo mapuche ilustradas en este ejemplo: a) que tiene una constitución interna compleja, o sea, está formado por una serie —potencialmente muy larga— de elementos significativos que se combinan en un orden altamente regulado («polisíntesis»); y b) que los componentes tienen una identidad formal propia muy definida y constante, y por lo tanto, son claramente segmentables —separables unos de otros («aglutinación»).

Otra característica estructural del verbo mapuche que tiene incidencia para la clasificación tipológica de la lengua, es la llamada «incorporación»: palabras completas —e incluso, series de palabras— pueden aparecer incorporadas a la estructura interna de las formas verbales. Así, las palabras

kutran	enfermo, doliente, adolorido
foro	diente(s)

pueden aparecer aglutinadas, es decir, unidas sin perder su propia identidad en

kutranforo adolorido de los dientes

que a su vez puede aparecer incorporado como componente en el interior de una forma verbal

kutranfororkey dicen que él estaba adolorido de los dientes

aglutinado con otros componentes (*-rke* e *-y*) que no son palabras de la lengua, sino componentes internos de las formas verbales, sin la autonomía de distribución que caracteriza al estatus de palabra: *rke* "dicen que..." e *y* "enunciado de hecho" nunca ocurren independientemente, sino siempre como constituyentes internos de una forma verbal.

Para efectos de la caracterización tipológica de una lengua dada, sea el mapuche, la presencia de rasgos estructurales como la polisíntesis, la aglutinación o la incorporación, ha de ser considerada no en términos absolutos (sí/no), sino en términos relativos a una escala graduada. Así, cuando se dice que el mapuche es polisintético y aglutinante y no se dice lo mismo del castellano, esto significa, en realidad, que los índices de polisíntesis y aglutinación son muchísimo más altos en mapuche que en castellano. Por otra parte, cuando se tipifica al mapuche y al kawesqar (alacalufe) como polisintético, esto no significa que los dos lo sean en el mismo grado y medida; en realidad hay más polisíntesis en mapuche que en kawesqar, en tanto que el grado de aglutinación parece más o menos similar en ambas lenguas (para la situación en kawesqar, véase Aguilera, 1978:50-58, 1985).

La relatividad de la presencia de los rasgos tipológicos en discusión, es válida también en el interior de una misma lengua. Así, en mapuche la polisíntesis es universal en los verbos, donde se manifiesta en su forma más compleja y productiva, pero en otras clases de palabras (por ejemplo, sustantivos y adjetivos) aparece limitada y restringida; y en otras, como las palabras de relación (preposiciones, postposiciones y conjunciones) es excepcional. Sin embargo, cada vez que hay polisíntesis, el grado de aglutinación se mantiene más o menos constante.

SEGUNDA PARTE

LA LENGUA MAPUCHE. FONOLOGÍA Y GRAMÁTICA

Capítulo III

FONOLOGÍA

El sistema de transcripción

Como el mapuche es una lengua de canal estrictamente oral, para poder exponer su sistema fonológico y representar por escrito enunciados en ella, es necesario recurrir a algún procedimiento estandarizado de transcripción. Aquí se usa el llamado «alfabeto mapuche unificado», de amplio uso en los círculos académicos chilenos.

Vocales, semiconsonantes y consonantes

En mapuche hay seis vocales: *a, e, i, o, u, ü*, tres semiconsonantes: *y, w, g*, y dieciocho consonantes: *ch, d, f, k, l, l̩, ll, m, n, n̩, ñ, ng, p, r, s, t, t̩, tr*. La pronunciación de las vocales es la siguiente:

— *a, e, i, o, u* son similares a la pronunciación castellana en palabras como "paso", "peso", "pozo" y "puso". Ejemplos:

kachu	pasto
kechu	cinco
kiñe	un, uno
korü	sopa
kura	piedra

La sexta vocal (*ü*) es desconocida en castellano, se pronuncia (1) como una *u*, pero con los labios puestos en la posición de la *i*, (2) como una especie de *e* muy breve y poco audible, articulada con el dorso de la lengua (no el ápice) ligeramente arqueado hacia arriba. En

posición inicial absoluta, debe preferirse (1); en posición final absoluta, sirven (1) y (2). En posición interna entre dos consonantes, ocurre sólo (2). Ejemplos:

üllcha	muchacha
tromü	nube
küllche	tripa(s)

En posición inicial absoluta, la articulación (1) se inicia, especialmente en habla deliberada, con la lengua muy cercana al velo del paladar (pero sin tocarlo) y luego se la va bajando a medida que se pronuncia la vocal en sí, lo que produce al oído la impresión de una *g* brevísima y muy poco audible antes de la vocal misma. En posición final absoluta, la articulación descrita en (1) puede terminar con esta *g* breve y poco audible:

ᵍüllcha	muchacha
tromüᵍ	nube

En habla rápida o casual, en posición interna entre dos consonantes, la articulación descrita en (2) es particularmente breve, lo que produce al oído la impresión de que no hay vocal entre las dos consonantes. En habla lenta o deliberada, la vocal recupera su nivel normal de audibilidad:

kᵃllche	tripa(s)

En pronunciación muy enfática o cuidadosa, las vocales *i, u,* en posición inicial absoluta, presentan también desarrollos consonánticos precedentes. Así, la vocal *i* puede estar precedida de una breve *y*, como en

ʸiwiñ	grasa

Por su parte, la vocal *u* puede estar precedida de una breve *w*, como en

ʷule	mañana

La semiconsonante *y* es similar a la combinación *hi* castellana en palabras como "hiel": ésta es la pronunciación de norma en la posición prevocálica, como en

yall	prole de un hombre

en posición postvocálica, se pronuncia como la *i* castellana en palabras como "aire". Ejemplo:

eymi	tú, usted

La semiconsonante *w* se articula como la combinación *hu* castellana en palabras como "hueso": ésta es la pronunciación de norma en la posición prevocálica, como en

wili	garra, uña

en posición postvocálica, se pronuncia la *u* en el castellano "causa". Ejemplo:

ɬewfü	río

La semiconsonante *g* se articula como una *g* castellana, pero (1) con los labios transversalmente estirados: y (2) acercando el postdorso lingual muy ligeramente al velo del paladar, de modo que entre ellos quede una apertura muy amplia, produciéndose un sonido breve, laxo y poco audible. La semiconsonante *g* no debe ser confundida con el desarrollo consonántico *g* que a veces precede a la sexta vocal, *ü*, en posición inicial, o que a veces la sigue en posición final. Articulatoriamente ambos sonidos son idénticos, pero hay una importante diferencia funcional entre ellos: el desarrollo consonántico que precede o sigue a la sexta vocal, es predecible, y por lo tanto, no necesita ser representado en la transcripción —cada vez que aparezca una vocal *ü* en posición inicial, podrá estar precedida de *g*: cada vez que aparezca una vocal *ü* en posición final, podrá estar seguida de *g*. La presencia o ausencia del desarrollo consonántico no afecta la identidad de la palabra

üy o *^{g}üy*	nombre
kolü o *kolü^{g}*	pardo rojizo

En cambio, la semiconsonante *g* aparece impredeciblemente en el contexto de las otras vocales, y por lo tanto, debe ser representada en la transcripción

kug	mano

ya que (1) no puede omitirse: **ku* no existe (lo que está representado por el asterisco); y (2) la *g* no puede añadirse a cualquier palabra terminada en *u*

mapu	tierra, país

nunca **mapuᵍ* o **mapug*.

La semiconsonante *g* no ha sido atestiguada en posición inicial absoluta. Ocasionalmente aparece en posición inicial de sílaba interna, como en

na-gaŋ-ţü	ocaso

(los guiones separan las sílabas). Su distribución más frecuente es en posición final de sílaba, como en

lig	blanco, limpio

La pronunciación de las consonantes es la siguiente:

— *ch* como en castellano "chapa".

challa	olla

— *m* como en castellano "mapa"

makuñ	manta de uso masculino

— *ñ* como en castellano "ñato"

ñachi	guiso preparado con sangre de cordero

— *p* como en castellano "pasa"

pangi	puma, león americano

La consonante *d* es desconocida en castellano chileno. Se articula soplando suavemente mientras se mantiene el ápice lingual apoyado entre las dos hileras de incisivos ligeramente separadas, sobresaliendo un poco entre ellas. Se parece a la pronunciación que algunos españoles dan a la letra *z* (como en "zapato") o a la letra *c* ante *e, i* (como en "cebra, cinco") o a la *th* del inglés *thing* "cosa" o *thumb* "pulgar". Ejemplo:

dañe	nido

La *f* se pronuncia (1) como en castellano "faro"; o (2) soplando con los labios ligeramente entreabiertos, sin redondeamiento ante *a, e, i, ü;* y con redondeamiento ante *o, u*. Las dos pronunciaciones alternan libremente entre sí. Ejemplo:

fao	aquí

La *k* se pronuncia (1) como la *c* en castellano "casa"; o (2) como la *qu* en castellano "queso, quizás". Ocurre (1) ante las vocales *a, o, u, ü;* ocurre (2) ante las vocales *e, i*. Ejemplo:

kadi	costilla
koŋa	mozo, sirviente
kudi	mortero
küdaw	trabajo
kelü	colorado, rojo
kisu	él mismo, ella misma

La *l* se pronuncia como la *l* en castellano "lana", es decir, durante su articulación el ápice lingual está apoyado en los alvéolos superiores («*l* alveolar»). En posición final de sílaba iniciada por *tr* (o sea, en el grupo *tr*-vocal-*l*), se pronuncia con el ápice lingual fuertemente arqueado hacia el fondo de la boca («*l* retrofleja»). Ejemplo:

laf	plano, liso
tralka	trueno

La consonante *l̪* se articula como la *l* en castellano, pero con el ápice lingual apoyado entre las dos hileras de incisivos ligeramente separadas, asomando un poco entre ellas («*l* interdental»). Ejemplo:

l̪afkeŋ	mar, lago

La consonante *ll* es similar a la pronunciación que algunos españoles dan a la *ll* en palabras como "llano, lleno, lluvia". Ejemplo:

llalla	suegra (de un hombre), yerno (de una mujer)

La consonante *n* es igual a la *n* en castellano "nada", o sea, durante su articulación el ápice lingual está apoyado en los alvéolos superiores («*n* alveolar»). En posición final de sílaba iniciada por *tr* (es decir,

en el grupo *tr*-vocal-*n*), se articula arqueando fuertemente el ápice lingual hacia el fondo de la boca («*n* retrofleja»). Ejemplo:

narki	gato
trintrü	crespo

La consonante *ṉ* se pronuncia como una *n* castellana, pero con el ápice lingual apoyado entre las dos hileras de incisivos ligeramente separadas, asomando un poco entre ellas («*n* interdental»). Ejemplo:

ṉaṉüng	suegra (de una mujer); nuera (de una mujer)

La consonante *ng* se pronuncia como la *n* castellana en "manga, angustia". Es muy similar a la *ng* del inglés en palabras como *bring* "traer" o *sing* "cantar". Puede describirse como una *n* pronunciada con la lengua en la posición de la *g* («*n* velar» o «nasal velar»). Ésta es la pronunciación de norma ante *a, o, u, ü*, como en

ngapin	novia, desposada por rapto
ngollife	ebrio
ngulu	occidente
ngütanto	catre, cama

Ante las vocales *e, i*, se pronuncia como la *n* en el castellano chileno "manguera, manguito, ángel", o sea, con la lengua apoyada en la zona postpalatal («*n* postpalatal» o «nasal postpalatal»). Ejemplo:

nge	ojo(s)
ngillatum	ceremonial de rogativa

Cuando aparece entre una *m* y una *e*, puede pronunciarse como una *u*, como en

lamngen ~ *lamuen*	hermana y prima paterna de un hombre, hermano o hermana de una mujer

La consonante *r* se pronuncia como la *r* castellana en posición inicial ("rama, rezar, risa, rosa, ruma"), pero (1) manteniendo el ápice lingual inmóvil, sin hacerlo vibrar, apoyado en los alvéolos superiores («*r* fricativa»); o (2) arqueando fuertemente el ápice lingual hacia el fondo de la boca («*r* retrofleja»). En posición no inicial suele pronunciarse sin voz («áfona»), es decir, como un simple soplo con el ápice lingual en la posición (1) o en la posición (2). Ejemplo:

ṛayen	flor
mara	liebre
trufür	polvo

La consonante *s* se pronuncia como la *s* del castellano en "sal, seco, silla, sopa, suyo", pero apoyando el ápice lingual en los alvéolos superiores («*s* ápico-alveolar»), como en

sañi	chingue, zorrino

La consonante *t* es parecida a la *t* del castellano "tapa, tenue, tipo, topo, tubo," pero pronunciada con el ápice lingual apoyado en los alvéolos superiores («*t* alveolar»). Ejemplo:

takun	vestuario

La consonante *ṭ* también es muy parecida a la *t* del castellano, pero se articula con el ápice lingual entre las dos hileras de incisivos ligeramente separadas y asomando un poco entre ellas («*t* interdental»). Ejemplo:

ṭapüḷ	hoja de árbol

La consonante *tr* se pronuncia (1) como la *tr* del inglés *tree* "árbol"; o (2) como una *t* castellana, pero articulada con el ápice lingual fuertemente arqueado hacia el fondo de la boca («*t* retrofleja»). Las articulaciones (1) y (2) son intercambiables entre sí, pero (1) es más frecuente. Ejemplo:

trawa	piel, cuero

La sílaba

La sílaba mapuche puede estar compuesta por una de las seis vocales, como en la primera sílaba de

a-pon	lleno
e-ñum	caliente
i-lo	carne
o-ko-ri	peuco
u-mag	sueño
ü-ñüm	pájaro, ave

La vocal puede estar precedida de una de las dieciocho consonantes, como en la primera sílaba de

cha-pad	barro
do-mo	mujer, hembra
fo-ro	hueso, diente
kü-rüf	viento
lu-ku	rodilla
ḻa-weṉ	remedio, medicina
lla-lla	suegra (de un hombre)/yerno (de una mujer)
mu-pü	ala, pluma
na-wel	jaguar, tigre americano
ṉa-muṉ	pie, pata
ñi-dol	jefe, caudillo
ngü-rü	zorro
po-ñi	papa
ru-ka	casa
sa-ñi	chinge, zorrino
to-ki	hacha
ṯa-püḻ	hoja de árbol
tra-pi	ají

La vocal puede estar seguida de una consonante, excluidas *ch, k, p, t, ṯ, tr*. La articulación de estas consonantes requiere un cierre total entre los órganos articuladores, que corta la salida del aire. Cuando el cierre se abre, el aire retenido sale todo de una vez («oclusiva» como *k, p, t, ṯ*) o sale lentamente, constreñido entre los articuladores levemente separados («africada» como *ch, tr*). La segunda sílaba de las siguientes palabras ilustra las posibilidades de consonante codal:

cha-pad	barro
kü-rüf	viento
kü-tral	fuego
ku-yuḻ	carbón
ma-müll	palo, tronco, leña
pe-lom	luz
tra-wün	reunión
lu-kuṉ	corteza
ro-kiñ	cocaví
kul-trung	tambor de uso ritual
pü-trar	piojo del cuerpo
a-llus	tibio

La vocal puede estar precedida de una semiconsonante, como en

wa	maíz
yu	nariz
na-gaṇ-ṯü	ocaso

o puede estar seguida de una semiconsonante, como en

aw-ka	yegua
ay-lla	nueve
reg-le	siete

El siguiente esquema representa las posibilidades estructurales de la sílaba mapuche. La vocal obligatoria es el foco o cima silábica. Los segmentos opcionales que la preceden son el frontis, premargen o margen anterior, y los segmentos opcionales que la siguen son la coda, postmargen o margen posterior:

(Frontis)	Foco	(Coda)
Consonante o semiconsonante	Vocal	Consonante, excluidas las oclusivas y las africadas o semiconsonante

Como el frontis y la coda son entre sí independientes, las posibilidades silábicas son:

— vocal sola, como en

i-lo	carne

— consonante y vocal, como en

do-mo	mujer, hembra

— semiconsonante y vocal, como en

wa	maíz

— vocal y consonante, como en

aṇ-ṯü	sol, día

— vocal y consonante, como en

aw-ka	yegua

— consonante-vocal-consonante, como en

moll-füñ	sangre

— consonante-vocal-semiconsonante, como en

koy-l̲a	mentira

— semiconsonante-vocal-consonante, como en

ma-wün̲	lluvia

— semiconsonante-vocal-semiconsonante, como en

chi-way	neblina

El silabeo puede expresarse así: (1) cada consonante forma sílaba con la vocal que la sigue, por ejemplo, *fo-ro* "hueso, diente"; (2) dos consonantes contiguas forman parte de sílabas diferentes, por ejemplo *l̲af-ken̲* "mar, lago"; (3) dos vocales contiguas forman sílabas diferentes, al menos en habla lenta y deliberada, por ejemplo, *tra-pi-al* "puma, león americano"; sin embargo, en habla rápida y casual tienen lugar diversos procesos antihiáticos (o sea, tendientes a la pronunciación de las dos vocales contiguas en una sola emisión de voz), como resultado de los cuales una de las dos vocales de la secuencia pierde su autonomía silábica y se apoya en la otra; de aquí resultan alternancias como

tra-pi-al ~ *tra-p^{i}al*	puma, león americano
pu-el̲ ~ *p^{u}el̲*	oriente

Las secuencias más afectadas por la reducción silábica son las que se encuentran en posición final, como en

wa-ri-a ~ *wa-ri^{a}*	ciudad

en particular si la última vocal es *o*, que puede llegar a pronunciarse como una semiconsonante *w*, como en

cha-o ~ *cha^{o}*	*chaw*	padre
e-pe-o ~ *e-pe^{o}*	*epew*	cuento

en formas muy frecuentes, la secuencia final *eo* puede llegar a reducirse a una *u*, como en

fey-me-o ~ *fey-meº*
fey-mew ~ *fey-mu* entonces

Las semiconsonantes, aun cuando por su naturaleza articulatoria son vocálicas, están pautadas como consonantes, por ejemplo *ka-yu* "seis", *a-war* "habas", *na-gaŋ-tü* "ocaso", *ay-lla* "nueve", *ŀew-fü* "río" *nag-pay* "bajó hacia acá".

Las letras dobles o «digramas» transcriben sonidos consonánticos simples en mapuche, y por lo tanto, no hay separación silábica entre ellas: *pi-chi* "pequeño"; *pü-llü* "tierra"; *a-nge* "cara"; *wen-tru* "hombre, macho".

La mayor parte de las palabras simples pueden constar de una sílaba, como *def* "soga"; de dos sílabas, como *ku-ra* "piedra"; o de tres sílabas, como *pill-may-keñ* "golondrina. Por lo general, las palabras de cuatro o más sílabas corresponden a sustantivos compuestos, sustantivos y adjetivos derivados, y a formas verbales conjugadas. Dada la índole de la lengua, son muy frecuentes las palabras largas, generalmente, formas verbales de compleja constitución interna, como

pü-ŋaŋ-tu-ku-lel-nge-ker-key
"dicen que eso le es puesto adherido a él"

que consta de ocho unidades silábicas.

El acento

En mapuche, el acento no es contrastivo, es decir, no hay parejas de palabras que contrasten entre sí (o sea, que tengan significados diferentes) por la posición del acento, como en castellano "secretaria" y "secretaría". De hecho, dentro de ciertos límites, el acento puede desplazarse en el interior de una misma palabra, sin que se produzcan cambios de significado o distorsión de la pronunciación, como en

rú-ka ~ *ru-ká* casa

En habla lenta y deliberada, las palabras de dos sílabas terminadas en vocal pueden pronunciarse graves o agudas (*rú-ka* o *ru-ká*), y las terminadas en consonante tienden a ser agudas, como

truf-kén ceniza

Las palabras trisilábicas terminadas en vocal tienden a ser graves, como

ma-wí-da montaña

y las terminadas en consonante tienden a ser agudas, con un segundo acento, menos intenso (acento secundario) en la primera sílaba, como

à-cha-wáll gallina

Las palabras de cuatro o más sílabas llevan acento en la penúltima o en la última sílaba, si terminan en vocal, o en la última sílaba si terminan en consonante. Si son agudas, llevan además un acento secundario en la primera o segunda sílaba, si ésta termina en vocal, como en

ká-ma-pu-léy o
ka-mà-pu-léy no está lejos

o en la segunda sílaba, si ésta termina en consonante, como en

we-yùl-kü-léy está nadando

En las palabras largas, de cinco o más sílabas hay siempre un acento secundario en alguna de las dos primeras sílabas; en la segunda, si ésta termina en consonante, o en la primera o segunda, si ésta termina en vocal, como en

pü-ɳáɳ-tu-ku-lel-ngeker-kéy
dicen que eso le es puesto adherido a él
wà-su-tu-ku-yaw-ker-kéy o *wa-sù-tu-ku-yaw-ker-kéy*
dicen que anda vestido con traje de huaso

En las formas verbales hay una tendencia relativamente clara a dejar la sílaba *fi* preferentemente en posición tónica, así

lè-li-fí-mi tú lo miraste

es más frecuente que

lè-li-fi-mí ~ le-lì-fi-mí

Las posiciones acentuales expuestas tienen el carácter de meras tendencias, de modo que no es imposible que ocurran contraejemplos aislados.

Los monosílabos llevan acento cuando aparecen como palabra principal en una frase, como en

kom ché	toda la gente
ta chi wá	ese maíz
kó meo	en el agua, con agua
re púṇ	sólo de noche
ṭa ñi yú	mi nariz

La altura de tono está fijamente asociada con el acento. La sílaba con acento primario lleva tono alto, la sílaba con acento secundario lleva tono medio y la sílaba átona lleva tono bajo. Hay además un tono extra-alto o enfático, que va sobre la sílaba que tiene acento primario en la palabra que lleva la información focal del enunciado.

Pausas e inflexiones

Hay dos longitudes de pausa: (1) mayor, larga o externa (//); y (2) menor, breve o interna (/). En cada punto de pausa aparece alguna de las tres inflexiones tonales siguientes: (1) descendente (↓); (2) ascendente (↑); y (3) tensa sostenida (→).

La inflexión descendente ocurre típicamente al final de enunciados aseverativos e imperativos, como en

rume mülerkey filla ↓ //	mucho hubo, dicen hambruna Cuentan que hubo una gran hambruna
tripange ↓ //	¡sal!

Aparece también al final de enunciados interrogativos que contienen una palabra interrogativa, como en

chem küpalimi ↓ //	¿qué trajiste?

Los enunciados interrogativos que no contienen palabra interrogativa suelen terminar en inflexión ascendente, como en

kümelkaleymi peñi ↑ //	¿estás bien, hermano?

Normalmente, las pausas breves aparecen en el interior de enunciados largos, separando sus componentes gramaticales principales, mientras la pausa larga aparece al final de un enunciado completo. Las pausas breves suelen llevar inflexión ascendente, pero las que preceden a cita directa suelen llevar inflexión tensa sostenida. Ejemplo:

fey chi ngürü ↑ / *puwürkey* *cheo ţa ñi mülemum ţa* *kiñe*
ése el zorro llegó, cuentan donde su residir un
chinge ↓ // *feymeo* *feypurkefi* → / *montulen*
zorrino entonces así le dijo allá, dicen sálvame
chinge ↓ //
zorrino

Cuentan que el zorro llegó donde vivía un zorrino y le dijo: «¡Sálvame, zorrino!»

Variación fonológica dialectal

El sistema fonológico expuesto es el más típico de La Araucanía central, o sea, de la población de la costa, llano central y cordillera de un área demarcada, por el norte, por una línea imaginaria que corta transversalmente el territorio a la altura de la ciudad de Victoria (provincia de Malleco, IX Región) y que llega, por el sur, hasta una línea imaginaria que corta transversalmente el territorio a la altura de la ciudad de Valdivia (X Región).

En la costa y llano central, entre el río Bío-Bío y la ciudad de Victoria, son conspicuos los dos siguientes rasgos de pronunciación:

(1) la *d* se articula como la *d* del castellano "hada", pero con el ápice lingual apoyado entre las dos hileras de incisivos ligeramente separadas y asomando un poco entre ellas; parecida a la articulación de la *th* inglesa en *they* "ellos, ellas" o *then* "entonces";

(2) la *f* se pronuncia como la *v* del inglés *value* "valor", o del francés *vie* "vida", o la *w* del alemán *Wein* "vino";

La articulación nortina de *d* y *f* puede ser descrita como sonora, en oposición a la pronunciación central, que puede ser descrita como sorda o áfona.

Los pehuenches del alto Bío-Bío pronuncian sonoras la *d* y la *f*, igual que la población nortina de la costa y del llano central, pero ade-

más carecen de las interdentales t̠, n̠, l̠, al menos como unidades contrastivas sistemáticamente opuestas a las alveolares *t, n, l* (Véase Sánchez, 1989:292-293).

Las mayores divergencias de pronunciación aparecen en el huilliche de la provincia de Osorno (X Región). Entre las más notorias están las siguientes:

— *ch* se pronuncia igual que en mapuche central, pero además tiene una variante *ts,* como en:

che ~ tse	gente

— *f* se pronuncia sonora, igual que en mapuche nortino, o sorda igual que en mapuche central, pero además tiene otras dos variantes: (1) como *h* aspirada, como en

kofke ~ kohke	pan

(2) como la *j* en castellano "jarro", como en

foṣu ~ joṣu	diente, hueso

— *l* además de la pronunciación central aparece una variante articulada con el ápice lingual fuertemente arqueado hacia el fondo de la boca («*l* retrofleja») como en

wili ~ wiḷi	uña, garra

la que puede estar en contraste con la *l* alveolar:

küla	tres

frente a

küḷa	quila

— ausencia de la *n̠* interdental del mapuche central, que es pronunciada siempre alveolar en huilliche:

mapuche central	*küleṉ* cola, rabo
huilliche	*külen*

— al mapuche central *r,* corresponde en huilliche una *ṣ* articulada con el ápice lingual fuertemente arqueado hacia el fondo de la boca («*s* retrofleja»):

mapuche central	*kuram* huevo
huilliche	*kuṣam*

— esta *s* retrofleja se mantiene como un sonido distinto a la *s* ápico-alveolar de

mansun	buey

— en mapuche central hay contraste entre *t* alveolar y *ṯ* interdental; en huilliche ambos sonidos son intercambiables, con predominio del sonido alveolar:

mapuche central	*müṯa* cuerno
huilliche	*müta* ~ *müṯa*

— en huilliche *tr* se pronuncia igual que en mapuche central, pero además aparece una variante retrofleja *tṣ*, como en

mapuche central	*trewa* perro
huilliche	*trewa* ~ *tṣewa*

La fluctuación de fonemas

En mapuche es muy frecuente la llamada fluctuación de fonemas. Simplificadamente, ésta puede ser descrita así: en una palabra dada, por ejemplo, *poñi* "papa", uno de los sonidos constituyentes, sea *i*, puede ser sustituido por otro sonido, fonéticamente parecido, sea *ü*: *poñü*. La sustitución es completamente aleatoria, en el sentido de que (1) ocurre sólo en algunas palabras, no en todas, y (2) la sustitución no está asociada a los parámetros normales de variación lingüística, sean geográficos o socioculturales, contextuales o situacionales. El mismo hablante, en el mismo acto de habla, usa indistintamente *poñi* o *poñü*, y el oyente acepta ambos con naturalidad. Sin embargo, en otra palabra, sea *tromü* "nube", la sustitución no ocurre: **tromu* no es aceptable (lo que está simbolizado por el asterisco). Nótese que la sustitución tiene lugar entre sonidos diferentes, no entre variantes de pronunciación del mismo sonido.

Los casos más prominentes de fluctuación de fonemas son:

— *i* ~ *ü*, como en *kori* o *korü* sopa;
— *e* ~ *ü*, como en *weney* o *wenüy* amigo;

– *o* ~ *u*, como en *wentro* o *wentru* hombre;
– *ṯ* ~ *t*, como en *weṉṯe* o *wente* encima;
– *t* ~ *tr*, como en *füta* o *fütra* grande;
– *t* ~ *ch*, como en *füta* o *fücha* grande;
– *tr* ~ *ch*, como en *fütra* o *fücha* grande;
– *ng* ~ *m*, como en *ngolife* o *molife* ebrio;
– *ṉ* ~ *n*, como en *mawüṉ* o *mawün* lluvia;
– *ṉ* ~ *ñ*, como en *weṉi* o *weñi* amigo;
– *ng* ~ *ñ*, como en *wingka* o *wiñka* chileno;
– *l* ~ *ll*, como en *ngolife* o *ngollife* ebrio;

Un caso de fluctuación que merece consideración aparte es *s* ~ *d*, como en *kisu* o *kidu* "él mismo, él solo". En algunos casos, no en todos, la sustitución está asociada a valores afectivos: *kuse* "anciana (neutro)" frente a *kude* "anciana (despectivo)" o *weswes* "loco (neutro)" frente a *wedwed* "loco (despectivo)".

En mapuche es frecuente la pronunciación «palatal» de *s*, como la *sh* inglesa en *shadow* "sombra" o *cash* "al contado y en efectivo", que, sin constituir un caso de verdadera fluctuación de fonemas, tiene muchas veces el efecto contrario al de la alternancia *s* ~ *d*: la palabra adquiere un matiz cariñoso, similar al del diminutivo castellano, como en

kushe	ancianita
weshwesh	loquito

aun cuando en ocasiones el valor afectivo no es obvio, como en

allus	tibio
allush	tibio/tibiecito (?)
pañus	suave, liso
pañush	suave, liso/suavecito, lisito (?)

y en consecuencia, podría tratarse de una mera variación accidental de pronunciación y no de un recurso deliberado de expresión de afectividad.

Ocasionalmente, *sh* con valor afectivo, reemplaza no a *s*, sino a otros sonidos, por ejemplo, a *r*, como en

narki	gato
nashki	gatito, cuchito

La alternancia atestiguada entre *l̩* y *ll*, como en

pal̩u	tía paterna (de un hombre)
pallu	tiíta

parece estar sistemáticamente asociada con valores afectivos. No debe ser casual que *ll* sea palatal —en oposición a *l̩* interdental—, de donde podría inferirse que la palatización es un recurso fonológico disponible, dentro de ciertos límites, para la expresión de la afectividad, y no fluctuación gratuita y aleatoria de fonemas, o simple variación de pronunciación.

Fluctuación de fonemas y variación fonológica dialectal

En huilliche, es donde aparecen más casos de fluctuación de fonemas. Además de las fluctuaciones generales en mapuche, aparecen otras que son más específicas de este subgrupo, como las siguientes

ü ~ *u*, como en *mollfüñ* o *mollfuñ* sangre;
p ~ *f*, como en *pitrun* o *fitrun* humo;
l̩ ~ *l*, como en *l̩ongko* o *longko* cabeza;
l̩ ~ *ll*, como en *mamül̩* o *mamüll* leña;

Aparece también la fluctuación *s* ~ *d*, sin asociación con valores afectivos, como en

dimun ~ *simun*	arado
ofida ~ *ofisa*	oveja

Muchas palabras que en juilliche tienen *s*, presentan *d* en mapuche central, como en

mapuche central	*kudi* mortero
huilliche	*kusi*

Se podría hipotetizar que las fluctuaciones huilliches actuales (tipo *dimun* o *simun* "arado") son residuales y que en muchas parejas la fluctuación en este dialecto se ha resuelto a lo largo del tiempo a favor de *s*. Una explicación similar podría servir para la situación de *n* y *ñ:* mu-

chas palabras que en mapuche central tienen *ñ*, presentan *n* en huilliche, como en

mapuche central	*iwiñ* grasa
huilliche	*iwin* grasa

situación que se extiende también a la pareja *y/ll*, como en

mapuche central	*kulliñ* animal
huilliche	*kuyin*

El asentamiento de *s, n, y,* frente a *d, ñ, ll,* podría eventualmente deberse a un proceso de desmapuchización o castellanización del huilliche, producido por el definitivo predominio del castellano en la vida interna del grupo. Es más bien obvio que para un hablante de castellano chileno, los sonidos mapuches representados por *d, ñ, ll,* son desconocidos (*d/ll*) o son distribucionalmente extraños (en castellano hay *ñ,* pero sólo ocurre en posición inicial de sílaba). Sonidos así son proclives a ser reemplazados por otros, articulatoria y distribucionalmente más familiares, como *s, n, y,* respectivamente.

Una interpretación así queda apoyada por otros hechos que evidencian desmantelamiento del sistema fonológico, típico de un dialecto cuya vitalidad está severamente comprometida:

— alternancias entre sonidos que no tienen entre sí mayor similitud fonética, como

f ~ *w*, como en *fitrun* o *witrun* humo

— variantes del mismo sonido que no tienen entre sí mayor similitud fonética, por ejemplo, pronunciación de la *w* mapuche como la *b* castellana en *barco:*

wün ~ *bün*	boca

— hispanización de la *w* mapuche, que llega a pronunciarse igual que la *gu* castellana en *guata:*

wentru ~ *guentru*	hombre

que pueden ser considerados más que como rasgos del sistema fonológico del huilliche, como inconsistencias causadas por un conocimiento lingüístico individual imperfecto y disminuido; y como inter-

ferencias de la lengua dominante de un individuo dado (el castellano) sobre su lengua subordinada (el huilliche).

Lo anterior puede generalizarse para todo el mapuche —no sólo el huilliche— en el siguinte sentido: en los individuos en los que predomina el castellano, la disminución de la competencia en mapuche se refleja en inseguridad y vacilación en la pronunciación: el hablante no recuerda si la palabra para "frente" es *t̠oḻ* o *t̠ol* o *toḻ* o *tol*, y produce erráticamente cualquiera de las cuatro formas; o si el desequilibrio en el bilingüismo es muy marcado, dirá únicamente *tol*, reemplazando totalmente los sonidos más «mapuches» por los sonidos castellanos más parecidos.

La unidad fonológica del mapuche

Para resumir, la observación del sistema fonológico mapuche confirma la notable unidad de la lengua a través de todo su vasto territorio. Confirma también al huilliche como el subgrupo mapuche lingüísticamente más diferenciado. No se aprecian divergencias de pronunciación que aconsejen separar entre el pehuenche y el moluche. La diversificación entre el moluche-pehuenche y el picunche se vincula con la preferencia por una u otra variante de pronunciación de los sonidos *d* y *f*

Moluche-pehuenche	*Picunche*
d sorda como la *th* del inglés *thing* "cosa"	*d* sonora como la *th* del inglés *then* "entonces"
f sorda como la *f* del castellano *faro*	*f* sonora como la *v* del inglés *voice* "voz"

pero es más cuestión de tendencia relativa que de exclusión absoluta.

El pehuenche del alto Bío-Bío se diferencia (1) del moluche-pehuenche en que su *d* y su *f* son sonoras, como en picunche; y (2) del moluche-pehuenche-picunche en que no tiene consistentemente las interdentales *t̠, ḻ, n̠*. En este sentido, el pehuenche del alto Bío-Bío aparece como una especie de isla lingüística dentro del territorio mapuche.

Capítulo IV

EL NOMBRE

El sustantivo

Los sustantivos mapuches tienen una estructura interna muy simple. No están afectos a variación formal determinada por las categorías gramaticales típicas de los sustantivos, tales como género (masculino, femenino, neutro) o número (singular, dual, plural) o caso (nominativo, acusativo, dativo, etc.). En realidad, cada sustantivo presenta siempre una y la misma forma. Por ejemplo, en

— *kiñe ngürü lef tripay* ↓ //
un zorro velozmente salió

— *perkefi kiñe ngürü* ↓ //
él lo vio, dicen un zorro

ngürü "zorro" es sujeto en el primer enunciado y complemento directo en el segundo, pero su forma es la misma. Tampoco hay variación por número: el sustantivo conserva la misma forma cualquiera que sea la cantidad de su referente

kiñe trewa	un perro
epu trewa	dos perros
fentren trewa	muchos perros

Tampoco el sexo del referente afecta a la forma de los sustantivos, ya que, cuando se trata de seres animados, la palabra en sí implica un sexo dado y excluye al otro

fotüm	hijo de un hombre
ñawe	hija de un hombre

pangi	puma (macho)
pangküll	puma (hembra)

o incluye ambos sexos, como en

püñeñ	hijo/hija de una mujer
trewa	perro/perra

pero en estos casos, de ser absolutamente necesario, el sexo puede especificarse por medio de las palabras *wentru* "hombre, macho" y *domo* "mujer, hembra"

wentru püñeñ	hijo de una mujer
domo püñeñ	hija de una mujer
wentru trewa	perro
domo trewa	perra

sin que se produzcan cambios en la forma del sustantivo.

El número puede ser expresado formalmente fuera del sustantivo, por medio de la partícula libre *pu*, que indica pluralización, como en

pu trewa	perros o perras

que típica, pero no exclusivamente, se aplica a sustantivos que expresan seres animados. Es de destacar que hay otra partícula *pu* que significa "dentro de, en el interior de"; el contexto indica de qué *pu* se trata en un enunciado dado: sólo puede ser pluralizador en

—*fütake che ella leliwulkefi müten ṯa chi*
adultas personas apenas ellas los miran no más los

—pu kuram afümafümyeel *ṯa chi pichike che* ↓ //
plural huevos que están cociendo las pequeñas personas

(es decir, los adultos ni miran los huevos que están cociendo los niños); en cambio en

—*pu ruka müley kütralwe* ↓ //
dentro casa está fogón

(o sea, dentro de la casa está el fogón), *pu* sólo puede ser entendido como "dentro de, en el interior de".

Cantidades precisas se indican por medio de los numerales cardinales

kanin	jote/jotes
kechu kanin	cinco jotes

en tanto que cantidades vagas o imprecisas se indican por otros medios léxicos, como *fentren* "muchos", *müfün* "unos cuantos" y otros similares.

Los artículos

Hay dos clases de artículos: definido e indefinido. El artículo definido es *chi*, muchas veces reforzado por la partícula vacía *ta*, y/o por la partícula demostrativa *fey* "éste, ése". El artículo indefinido es *kiñe*

—*kiñe wentru ṯaṉturkey* ↓ //
un hombre enviudó, dicen

—*feymeo chi wentru feyentuy* ↓ //
entonces el hombre creyó eso

Tal como quedó dicho, los sustantivos mapuches no tienen asignado un género gramatical que los agrupe en clases genéricas que tengan incidencia en la sintaxis, por ejemplo, en la selección de una forma dada del artículo o del adjetivo. Los artículos definido (*chi*) e indefinido (*kiñe*) tienen una sola forma, que aparece en todos los usos en singular

chi mansun	el buey
kiñe mansun	un buey
chi waka	la vaca
kiñe waka	una vaca

pero en plural *kiñe* toma el sufijo *-ke*, como en

chi pu mansun	los bueyes
kiñe-ke mansun	unos bueyes

El adjetivo

En consonancia con la falta de clases genéricas en los sustantivos, los adjetivos tienen una sola forma, aplicable sin variación a cualquier sustantivo de la lengua

kiñe chod alka	un amarillo gallo
kiñe chod achawall	una amarilla gallina

pero llevan marcado el plural por medio del sufijo *-ke*, como en

kiñe küme mansun	un buen buey
epu küme-ke mansun	dos buenos bueyes

Sustantivos derivados

La lengua produce con facilidad algunos sustantivos derivados. Así, el sufijo *-we* "lugar lleno de..." produce un sustantivo nuevo, como en

milla	oro
milla-we	yacimiento aurífero

Otro sufijo, *-nto*, que se une a nombres de plantas y de algunos elementos de la naturaleza, forma nuevos sustantivos en los que está presente la idea de "grandes acumulaciones de...", como en

küḻa	quila
küḻa-nto	matorral de quilas
kura	piedra
kura-nto	pedregal
kuyüm	arena
kuyüm-ü-nto	arenal

El sufijo *-wen* se une a sustantivos que expresan algún tipo de relación social y el resultante pasa a indicar el conjunto de personas unidas por esa relación social, como en

kayñe	enemigo, rival
kayñe-wen	conjunto formado por dos o más personas que son entre sí enemigos o rivales

Se pueden formar sustantivos a partir de una raíz verbal, por medio de sufijos como *-fe* "agente o ejecutor de...", como en

weñe	robar
weñe-fe	ladrón

o como *-we* "instrumento para...", como en

lepü	barrer
lepü-we	escoba

Los demostrativos

Hay demostrativos de dos grados: *ţüfa* "éste" (cercano al hablante y al oyente) y *üye* o *tiye* "aquél" (alejado del hablante y del oyente). Un tercer demostrativo, *fey*, es de campo amplio o general, en el sentido de que no está asociado con la posición de los participantes en el diálogo.

Los demostrativos pueden usarse directamente como pronombres, como en

ţüfa akuy ↓ //
éste llegó

o pueden usarse como adjetivos demostrativos, en concurrencia con el artículo *chi*, como en

ţufa chi wentru akuy ↓ //
este el hombre llegó (o sea, este hombre llegó)

El demostrativo *fey* puede reforzar a los demostrativos pronominales o adjetivales, con la idea de "mismo", como en

–fey ţüfa akuy ↓ //
mismo éste llegó (es decir, éste mismo –del que hablábamos– llegó)

–fey ţüfa wentru akuy ↓ //
mismo este hombre llegó

Emparentada con los demostrativos está la palabra *kisu* o *kidu*, que refuerza la identidad: significa "el ya mencionado, el susodicho", como en

kisu treperkey ↓ //
el susodicho despertó, dicen

cuando se usa como refuerzo de adjetivos demostrativos, como ocurre con el artículo *chi*, como en

kisu chi domo kudekerkey ↓ //
la susodicha la mujer corría por apuestas, dicen

En otros contextos significa "solo, sin compañía", como en

kisu chi wentru amuy ↓ //
solo el hombre se fue (es decir, el hombre se fue solo)

Los demostrativos pronominales suelen aparecer con las partículas libres *engu* y *engün*, que significan respectivamente "dual de tercera persona" y "plural de tercera persona", como en

ţüfa engu éstos dos (dual)
ţüfa engün éstos varios (plural)

Los pronombres personales

Hay pronombres personales para la primera y la segunda persona. Para cada una de las personas, hay distinciones de singular, dual y plural:

	Singular	Dual	Plural
Primera persona	*iñche*	*iñchiu o iñchu*	*iñchiñ*
Segunda persona	*eymi*	*eymu*	*eymün*

No hay un verdadero pronombre personal para la tercera persona, pero de ser necesaria su expresión, se recurre a algún pronombre demostrativo, normalmente *fey*, como en

fey tripay ↓ // él/ella salió

Bajo muy restringidas condiciones, éste puede aparecer aglutinado con las partículas libres *engu* y *engün*, dual y plural de tercera persona, respectivamente

fey-engu tripay ↓ // ellos/ellas dual salieron
fey-engün tripay ↓ // ellos/ellas salieron

Nótese que la forma verbal (*tripay*) permanece invariable, aun cuando su sujeto sea singular, dual o plural. Muy ocasionalmente, las

formas *engu* y *engün* se aglutinan al verbo —no al pronombre sujeto—, pero entonces tienen lugar dos procesos de acomodación fonológica importante: (1) la semiconsonante *y* del verbo se transforma en la vocal *i* (*tripay* → *tripai*); y (2) las formas *engu* y *engün* pierden la *e* inicial, de donde resultan las formas «cortas» *ngu* y *ngün*, que se fusionan fonológicamente con el verbo

fey tripaingu ellos (dual) salieron
fey tripaingün ellos (plural) salieron

La función más típica de los pronombres personales es la de sujeto opcional en las oraciones simples y en la oración subordinante en un período oracional complejo, como en

— *(iñche) amuan wingkul meo* ↓ //
(yo) iré cerro a (o sea, al cerro)

— *(eymi) kimimi chem ilo ţa mi akuleltueteo ţa mi*
(tú) sabes qué carne tu haberte sido traída tu

— *llalla* ↑ //
yerno
¿sabes qué carne te ha traído tu yerno?

Relacionada con los pronombres personales está la serie de los grupalizadores. Éstos son los siguientes:

	Primera persona	Segunda persona	Tercera persona
Dual	*iñchiu o iñchu*	*emu*	*engu*
Plural	*iñchiñ*	*emün*	*engün*

El funcionamiento de los grupalizadores puede apreciarse en los siguientes ejemplos:

— *iñche amuan temuko ñi chao iñchu* ↓ //
yo iré Temuco mi padre nosotros dos
yo iré a Temuco con mi padre

— *iñche amuan temuko ñi pu karukato iñchiñ* ↓ //
yo iré Temuco mi plural vecino nosotros varios
yo iré a Temuco con mis vecinos

— *eymi amuaymi temuko mi chao emu* ↓ //
tú irás Temuco tu padre ustedes dos
tú irás a Temuco con tu padre

— *eymi amuaymi temuko mi pu karukato emün* ↓ //
tú irás Temuco tu plural vecino ustedes varios
tú irás a Temuco con tus vecinos

— *antonio amuay temuko ñi chao engu* ↓ //
Antonio irá Temuco su padre ellos dos
Antonio irá con su padre a Temuco

— *antonio amuay temuko ñi pu karukato engün* ↓ //
Antonio irá Temuco su plural vecino ellos varios

Los posesivos

El sistema de los posesivos consta de formas para la primera persona singular (*ñi* "mi"), dual (*yu* "nuestro —de dos") y plural (*iñ* "nuestro —de varios"); y para la segunda persona singular (*mi* "tuyo"), dual (*mu* "vuestro —de dos") y plural (*mün* "vuestro —de varios"). Hay una sola forma para la tercera persona: *ñi*. Todos se comportan como adjetivos

ñi ruka	mi casa
yu ruka	nuestra casa (de una pareja)

Normalmente aparecen reforzados por la partícula vacía *ţa*, como en

ţa iñ mapu	nuestra tierra
ţa mi rokiñ	tu cocaví

Adicionalmente pueden reforzarse con el respectivo pronombre personal, resultando una construcción más bien enfática, como en

eymi ţa mi kawellu	*tu* caballo (no el mío)
tú tu caballo	

Eventualmente, este refuerzo resolvería la ambigüedad de *ñi* "mi" y "su (de él)"

–iñche ñi kawello	mi caballo
yo mi caballo	
–fey ñi kawello	su caballo (de él)
ése, él su caballo	

Poseedores individualizados por un nombre propio o categorial, pueden ocupar el lugar de *fey*, como en

–füyan ñi makuñ	la manta de Francisco
Francisco su manta	
–chi karukato ñi kulliñ	el animal del vecino
el vecino su animal	

Los numerales

El sistema numeral mapuche es decimal estricto, con palabras para las unidades: 1 *kiñe*; 2 *epu*; 3 *küla*; 4 *meli*; 5 *kechu*; 6 *kayu*; 7 *regle*; 8 *pura*; y 9 *aylla*. El sistema básico tenía una sola palabra de decena: *mari* "diez". Posteriormente, por préstamo del quechua, se añadieron 100 *pataka* y 1.000 *warangka*. Los numerales de decena se obtienen multiplicando las unidades por diez:

Unidad	×	Diez	=	Decena
kiñe		*mari*		10
epu				20
küla				30
...				...
aylla				90

(en realidad, para 10 basta *mari*). Los numerales de centena se obtienen multiplicando las unidades por cien:

Unidad	×	Cien	=	Centena
kiñe		*pataka*		100
epu				200
küla				300
...				...
aylla				900

(en realidad, para 100 basta *pataka*). El mismo procedimiento permite formar los numerales de mil:

Unidad	×	Mil	=	Millar
kiñe		*warangka*		1.000
epu				2.000
küla				3.000
...				...
aylla				9.000

(en realidad, para 1.000 basta *warangka*). Las unidades se añaden a los numerales así formados, por ejemplo

epu mari aylla (2 × 10) + 9 = 29

küla pataka küla (3 × 100) + 3 = 303

Decenas, centenas, millares y unidades pueden combinarse entre sí:

aylla pataka pura mari = 980
(9 × 100) + (8 × 10)

regle warangka meli pataka = 7.400
(7 × 1.000) + (4 × 100)

epu warangka kayu pataka meli mari = 2.640
(2 × 1.000) + (6 × 100) + (4 × 10)

kechu warangka meli pataka epu mari küla = 5.423
(5 × 1.000) + (4 × 100) + (2 × 10) + 3

De este modo, el sistema puede recurrir hasta agotarse en 9999:

aylla warangka aylla pataka aylla mari aylla
(9 × 1.000) + (9 × 100) + (9 × 10) + 9

Los numerales formados según las pautas expuestas funcionan como adjetivos cardinales junto a sustantivos concretos (materiales o ideales) no masivos, como en

— *epu ruka mülefuy* *fao* ↓ //
dos casa hubo (ahora no hay) aquí

—küla puŋ umapuy ↓ //
tres noche pernoctó allá

El numeral para "uno", *kiñe*, coincide con el artículo indefinido —desde luego, están históricamente vinculados: el artículo procede del numeral—, de modo que en un enunciado dado, como

kiñe ruka mülefuy fao ↓ //
una casa hubo (ahora no hay) aquí

el valor de *kiñe* es ambiguo: puede ser el artículo indefinido o el numeral *uno*.

La sociedad mapuche actual utiliza este sistema para satisfacer la necesidad práctica de contar objetos manipulables real o idealmente, tales como vacas, cuadras, sacos, meses, dinero, en cantidades más bien reducidas. En las condiciones socioculturales presentes, estas necesidades, en contextos tradicionales, parecen quedar bien suplidas dentro del límite actual de 9999.

No se han observado subsistemas más elaborados, tales como ordinales, fraccionarios, partitivos, etc. Muy limitadamente aparecen algunos distributivos, formados por medio del sufijo *-ke*, como en

kiñe	uno
kiñe-ke	cada uno
meli	cuatro
meli-ke	cada cuatro

Con el sufijo *-chi* añadido a los numerales se obtiene el significado del número de ocurrencias de una acción:

mari	diez
mari-chi	diez veces

Con el sufijo *-we* añadido a los numerales se obtiene el significado de "dentro de...días":

epu	dos
epu-we	dentro de dos días

Nexos: postposiciones y preposiciones

En mapuche hay dos palabras, *meo* y *püle*, de función similar a la de las preposiciones castellanas, pero que aparecen postpuestas a un

sustantivo o frase sustantiva. *Meo* tiene sentido locativo, como en

ruka meo en la casa [está]

direccional, como en

wingkul meo al cerro [se fue]

instrumental, como en

kütral meo con fuego [ahuecan el tronco]

causal, como en

ţa ñi lladkün meo por su estar enojado [se fue]

temporal, como en

epu mari anţü meo en veinte días

En la práctica, el contexto especifica para un enunciado dado cuál es el sentido preciso en que *meo* está usado. Por ejemplo, la frase *ruka meo* sólo puede ser locativa en

mülekay ruka meo ↓ //
sigue estando casa en

y direccional en

amutunge ruka meo ↓ //
¡regresa casa a!

En la oración

kafnapukefingün toki meo ↓ //
le dan forma a eso allá hacha con
allá le dan forma a eso [a un tronco] con un hacha

la frase *toki meo* sólo puede ser interpretada como instrumental (para un análisis no traduccional, más refinado, véase Harmelink, 1987a).

Püle indica la dirección general de un movimiento de traslado. Así,

amuan waria püle ↓ //

significa "voy en dirección a la ciudad" en oposición a

amuan waria meo ↓ //

que significa "voy a la ciudad".

Algunas partículas funcionan de un modo más parecido a las preposiciones castellanas, entre otras, *ina* "cerca de, a orillas de", como en

ina ḻewfü	a orillas del río

pu "dentro de, en el interior de", como en

pu ruka	dentro de la casa

wente "encima de", como en

wente mesa	encima de la mesa

müñche "debajo de", como en

münche mesa	debajo de la mesa

furi "detrás de", como en

furi ruka	detrás de la casa

itrotripa "frente a", como en

itrotripa ruka	frente a la casa

Capítulo V

EL VERBO FINITO

Formas verbales finitas y no finitas

El verbo mapuche es muy complejo. En su conjugación (o «paradigma») presenta formas finitas o personales, y formas no finitas o no personales, que difieren entre sí estructural y funcionalmente.

En su estructura interna, las formas finitas de un mismo verbo, sea *amu* "ir", varían (o «contrastan») por modo, persona focal y número, como en

— *amu-nge*
ir-modo imperativo, segunda persona singular
¡anda!

— *amu-iñ*
ir-modo indicativo, primera persona plural
fuimos (varios)

— *amu-le*
ir-modo subjuntivo, tercera persona (sin número expreso)
si él/ella va; si ellos/ellas van

Estas formas aparecen en el predicado de las oraciones independientes. Así, la forma verbal finita *tripan* (*tripa* "salir"; *-n* "modo indicativo, primera persona singular") "salí", es la palabra principal del predicado de la oración independiente

tripan ruka meo ↓//
salí casa de salí de la casa

Aparecen también como palabra principal de cada uno de los predicados de oraciones coordinadas, como en el siguiente período coordinativo condicional

— *ngenofuli*	*iñche* ↑ /	*ngelaafuy*
si no hubiera existido	yo	no hubiera existido
— *kofke* ↓ //		
pan		

si yo no hubiera existido, no existiría el pan

Las formas verbales finitas aparecen también como palabra principal del predicado de la oración subordinante en un período subordinativo, como

— *amuymi*	*ngillamealu*	*pulko* ↓ //
fuiste	a comprar allá	vino

Por su parte, las formas verbales no finitas aparecen siempre en el predicado de la oración subordinada en un período subordinativo, como

— *amuymi*	*ngillamealu*	*pulko* ↓ //
fuiste	a comprar allá	vino

donde la forma no finita *ngillamealu* no contiene expresión de modo ni de persona focal, ni de número, y aparece como palabra principal de la oración subordinada de finalidad *ngillamealu pulko* "a comprar allá vino".

Compárense los siguientes ejemplos que muestran la invariabilidad de la forma verbal no finita *ngillamealu*, en relación con las categorías gramaticales de modo, persona focal y número:

— *amunge*	*ngillamealu*	*pulko* ↓ //
ianda	a comprar allá	vino!
— *amulmi*	*ngillamealu*	*pulko* ↑ //
si vas	a comprar allá	vino...
— *amun*	*ngillamealu*	*pulko* ↓ //
fui	a comprar allá	vino
— *amule*	*ngillamealu*	*pulko* ↑ //
si va(n)	a comprar allá	vino...

Las distintas formas verbales no finitas de un mismo verbo marcan diferentes clases de oraciones subordinadas: sustantivas, adjetivas, adverbiales, temporales, locativas, etc.

Modo, persona focal y número

Las distinciones de modo se vinculan con la consistencia que el hablante atribuye a su enunciado. Así, las afirmaciones factuales se expresan en modo indicativo o real:

— *akun*
llegar, modo real, primera persona singular
llegué (afirmación de hecho)

En cambio, las suposiciones o hipótesis se expresan en modo subjuntivo o hipotético:

— *akuli*
llegar, modo hipotético, primera persona singular
si llego/ dado que llegue/ cuando llegue/ mientras llego/ aunque llegue, etc.

En modo imperativo o volitivo, se expresa el deseo o la esperanza:

— *ɬape*
morir, modo volitivo, tercera persona (sin número expreso)
¡que muera(n)!

o el ruego o la decisión:

— *tripachi*
salir, modo volitivo, primera persona singular
¡dejen que yo salga! o ¡ya! ¡voy a salir!

o la orden o el mandato:

— *tripange*
salir, modo volitivo, segunda persona singular
¡sal!

Las distinciones de persona focal corresponden a la relación entre el tópico o tema y la composición del diálogo: tópico y hablante (pri-

mera persona); tópico y oyente (segunda persona). Si el tópico está fuera de la situación dialógica, es de tercera persona. Si la primera persona (hablante) y la segunda persona (oyente) dialogan como individuos, el número gramatical es singular. Si dialogan como representantes de un grupo, real o simbólico, de dos personas, el número gramatical es dual. Si dialogan como representantes de un grupo, real o simbólico, de más de dos personas, el número gramatical es plural. En mapuche, entonces, el número es propiedad de los participantes en el diálogo. La tercera persona, correspondiente al universo extradialógico, o residual, no está numerada en el verbo.

Hay tres modos: indicativo o real, como en

tripaymi	saliste
trekaymi	caminaste

subjuntivo o hipotético, como en

tripalmi	si sales, ...
trekalmi	si caminas, ...

e imperativo o volitivo, como en

tripange	¡sal!
trekange	¡camina!

Hay tres personas focales: primera, segunda y tercera, como en la siguiente serie

tripan	salí
trekan	caminé
tripaymi	saliste
trekaymi	caminaste
tripay	salió o salieron
trekay	caminó o caminaron

Las dos primeras personas están marcadas por número: singular, dual y plural, como en

tripali	si salgo, ...
tripaliu	si salimos (dual), ...
tripaliñ	si salimos (plural), ...
tripalmi	si sales, ...
tripalmu	si salen ustedes (dual), ...
tripalmün	si salen ustedes (plural), ...

La tercera persona no está afectada por las distinciones de número:

tripay	salió o salieron
trekay	caminó o caminaron

PARADIGMAS VERBALES FINITOS

Estas formas aparecen organizadas en los siguientes paradigmas:

		Modo indicativo	
Singular	Primera	*trekan*	caminé
	Segunda	*trekaymi*	caminaste
Dual	Primera	*trekayu*	caminamos (dos)
	Segunda	*trekaymu*	caminaron ustedes (dos)
Plural	Primera	*trekaiñ*	caminamos (varios)
	Segunda	*trekaymün*	caminaron ustedes (varios)
		Sin expresión de número	
	Tercera	*trekay*	caminó o caminaron
		Modo subjuntivo	
Singular	Primera	*trekali*	si camino
	Segunda	*trekalmi*	si caminas
Dual	Primera	*trekaliu*	si caminamos (dos)
	Segunda	*trekalmu*	si caminan ustedes (dos)
Plural	Primera	*trekaliñ*	si caminamos (varios)
	Segunda	*trekalmün*	si caminan ustedes (varios)
		Sin expresión de número	
	Tercera	*trekale*	si camina o si caminan

El modo imperativo es defectivo, en el sentido de que le faltan algunas formas (esto es sólo parcialmente cierto: un análisis más refinado mostraría que en realidad el paradigma imperativo está completo).

		Modo imperativo	
Singular	Primera	*trekachi*	¡déjenme caminar!
	Segunda	*trekange*	¡camina!
Dual	Segunda	*trekamu*	¡caminen ustedes (dos)!
Plural	Segunda	*trekamün*	¡caminen ustedes (varios)!
		Sin expresión de número	
	Tercera	*trekape*	¡que camine! o ¡que caminen!

La lengua tiene estrategias para expresar enunciados volitivos en primera persona dual y plural. Así, las exhortaciones como "caminemos" (en dual y plural) se expresan por formas similares a las del modo real

trekayu	¡caminemos (dos)!
trekaiñ	¡caminemos (varios)!

La flexión verbal obligatoria finita

El examen de estos paradigmas revela que en las formas verbales finitas hay una parte que se mantiene constante, *treka*, que lleva la idea de "caminar"; y otra que varía en cada forma en consonancia con las distinciones de modo, persona focal y número. La parte constante es el «tema verbal» y la parte variable es la «flexión verbal», que expresa los contrastes por modo, personal focal y número. Como el tema nunca ocurre solo, sino siempre en concurrencia con la flexión verbal, ésta se llama «flexión verbal obligatoria». Ahora, como la flexión verbal obligatoria expresa los contrastes típicos de las formas verbales finitas (modo, persona focal y número), se llama «flexión verbal obligatoria finita». Cada forma verbal finita consta, entonces, de un tema y una flexión verbal obligatoria finita; por ejemplo, una forma como *trekange* "¡camina!", está constituida así:

tema	flexión verbal obligatoria finita
treka caminar	*-nge* imperativo, segunda persona singular

Ha diversos grados de complejidad interna en la estructura de la flexión verbal finita obligatoria. En algunas formas, consta de un solo sufijo (como en *treka-nge*); en otras consta de dos sufijos, como en

tema	flexión verbal obligatoria finita	
treka caminar	*-l* subjuntivo	*-e* tercera persona

y en otras consta de tres sufijos, como en

tema	flexión verbal obligatoria finita		
treka caminar	*-y* indicativo	*-m* segunda persona	*-i* singular

Hay que destacar que en modo indicativo, la tercera persona tiene marca formal, lo que puede ser representado por medio del símbolo ϕ "cero":

tema	flexión verbal obligatoria finita	
treka caminar	*-y* indicativo	*-ϕ* tercera persona

o sea, en el contexto del indicativo, la ausencia de un sufijo manifiesto de persona significa tercera persona, en contraste con la tercera persona del modo subjuntivo marcada formalmente por el sufijo *-e*, como se aprecia en el siguiente esquema:

tema	flexión verbal obligatoria finita	
treka caminar	*-y* indicativo	*-ϕ* tercera persona
	-l subjuntivo	*-e* tercera persona

Dentro del paradigma verbal, ocurren algunos fenómenos superficiales de acomodación fonética. Por ejemplo, la *-y* en formas como *trekaymi* "caminaste", *trekaymu* "caminaron ustedes (dos)", *trekaymün* "caminaron ustedes (varios)", *trekay* "caminó, caminaron", aparece como *-i* después de consonante, como en las siguientes formas del tema *lef* "correr":

lefimi	corriste
lefimu	corrieron ustedes (dos)
lefimün	corrieron ustedes (varios)
lefi	corrió, corrieron

Otra acomodación sistemática es la inserción de una *ü* vacua que rompe secuencias consonánticas imposibles, como en

tema	flexión verbal obligatoria finita
lef correr	*-n* indicativo, primera persona singular

no es **lefn*, sino *lefün*; esto ocurre sistemáticamente en las segundas personas del subjuntivo,

**leflmi* → lefülmi	si corres
**leflmu* → lefülmu	si corren ustedes (dos)
**leflmün* → lefülmün	si corren ustedes (varios)

pero en las formas siguientes

lefli	si corro
lefliu	si corremos (dos)
lefliñ	si corremos (varios)
lefle	si corre o si corren

la secuencia consonántica es aceptable para la estructura silábica de la lengua, y por lo tanto, no hay inserción de *ü*.

Otra acomodación sistemática es la pérdida o caída de *-y* tras *i* en la misma sílaba. Así, la forma para "saludaste" tiene la siguiente estructura:

tema	flexión verbal obligatoria finita		
chali saludar	*-y* indicativo	*-m* segunda persona	*-i* singular

no es **chaliymi*, sino *chalimi*; y en

tema	flexión verbal obligatoria finita	
chali saludar	*-y* indicativo	*-ϕ* tercera persona

no es **chaliy*, sino *chali* "saludó, saludaron"; pero si hay frontera silábica entre la *i* y la *y*, la secuencia es aceptable, como en

tema	flexión verbal obligatoria finita		
lef correr	*-i* indicativo	*-y* primera persona	*-u* dual

silabeada *le-fi-yu*, de modo que no hay caída de *y*: *i* e *y* están en sílabas distintas.

Las formas más inestables son (1) las del modo indicativo, primera persona dual: tras consonante la flexión es *-iyu*, como en *lefiyu* "corrimos (dos)", pero tras vocal, es de norma la caída de *i*: *trekayu* "caminamos (dos)", es más frecuente que *trekaiyu*; y (2) las del modo indicativo, primera persona plural: tras consonante la flexión es *-iiñ*, y tras vocal, hay reducción obligatoria a *-iñ*

tema	flexión verbal obligatoria finita		
lef correr *treka* caminar	*-i* (*-i*) indicativo	*-i* primera persona	*-ñ* plural

así, se tienen

lefiiñ	corrimos (varios)
trekaiñ	caminamos (varios)

Todos los verbos mapuches tienen la misma flexión, y a lo largo de todas las formas del mismo verbo, el tema permanece constante. Esto significa que hay una sola conjugación, universal para todos los verbos de la lengua, y que no hay verbos como los llamados irregulares y anómalos del castellano.

Pronombres personales y formas verbales finitas

Como cada forma verbal del paradigma está claramente marcada por la persona focal, con su número si ésta es primera o segunda, no es obligatoria la concurrencia de un pronombre personal junto a cada forma verbal. En realidad, el pronombre personal puede aparecer bajo condiciones de estilo, por ejemplo, de énfasis en la persona sobre la acción misma, como en

une konnge eymi ↓ //
primero entra tú
¡entra tú primero!

o de contraposición entre personas, como en

ţa ñi kure rume ngüñey ↓ / *iñche ka rume*
mi mujer mucho tenía hambre yo también mucho
ngüñelen ↓ //
estoy teniendo hambre

mi mujer tenía mucha hambre, *yo por mi parte* también tengo mucha hambre

Quedó dicho que en tercera persona no hay distinción de número, pero, de ser necesario, éste puede precisarse por medio de las partículas libres *engu* "dos de tercera persona" o "dual de tercera persona" y *engün* "varios de tercera persona" o "plural de tercera persona", las cuales no forman parte de la estructura interna del verbo, como puede apreciarse en

— *tripay* *ruka* *meo* ↓ //
salió/salieron casa de
salió o salieron de la casa

— *tripay* *ruka* *meo* *engu* ↓ //
salieron casa de dual de tercera persona
salieron (dos) de la casa

— *tripay* *ruka* *meo* *engün* ↓ //
salieron casa de plural de tercera persona
salieron (varios de la casa)

Las palabras *engu* y *engün* pueden ocurrir contiguas a la forma verbal y fusionarse fonéticamente con ésta. En estas condiciones, se reducen a *ngu* y *ngün* respectivamente y aparecen como seudosufijos de número en la tercera persona:

— *koni* *ruka* *meo* ↓ //
entró/entraron casa a
entró o entraron a la casa

— *koni-ngu* *ruka* *meo* ↓ //
entraron-dual de tercera persona casa a
entraron (dos) a la casa

— *koni-ngün* *ruka* *meo* ↓ //
entraron-plural de tercera persona casa a
entraron (varios) a la casa

Engu y *engün* (y sus formas fusionadas *ngu* y *ngün*) no son necesarias si la cantidad del sujeto viene especificada por otro medio, como en

— *kiñe* *soltao* *akuy* ↓ //
un carabinero llegó

— *epu* *soltao* *akuy* ↓ //
dos carabineros llegaron

— *pu* *soltao* *akuy* ↓ //
plural carabineros llegaron
los carabineros llegaron

Nótese que la forma verbal *akuy* en los dos últimos enunciados no viene complementada con las palabras *engu* (o *ngu*) o *engün* (o *ngün*)

porque la cantidad está expresada en la frase sustantiva del sujeto por medio del numeral *epu* "dos" —en el segundo enunciado— y del pluralizador *pu* —en el tercer enunciado.

La fusión fonética no tiene lugar en la tercera persona del subjuntivo y del imperativo; en estos casos las palabras *engu* y *engün*, aun cuando ocurran contiguas al verbo, conserven entera su forma, como en

ḻale	si muere él/ella, si mueren ellos/ellas
ḻale engu	si mueren ellos/ellas (dos)
ḻale engün	si mueren ellos/ellas (varios)
ḻape	ique muera! (él/ella) ique mueran! ellos/ellas)
ḻape engu	ique mueran! (ellos/ellas dos)
ḻape engün	ique mueran! (ellos/ellas varios, varias)

eventualmente aparece una *y* vacua entre la *e* final del verbo y la *e* inicial de *engu* y *engün*, como en

ḻape-y-engu
ḻape-y-engün

Capítulo VI

LOS SUFIJOS DE PERSONA

Persona focal y persona satélite

Uno de los rasgos más prominentes del verbo mapuche es su capacidad para expresar internamente varias personas interactuantes entre sí, como puede apreciarse en:

leli-n	miré
leli-e-n	me miraste

Ambas formas están conjugadas en primera persona singular, lo que está formalmente marcado por el sufijo *-n*. Esta primera persona singular es la persona focal en las dos formas verbales. En *leli-n* "miré", la persona focal primera singular es el agente y no hay otra persona interactuando con ella. En cambio, en *leli-e-n* "me miraste", hay, además, una segunda persona singular, comportándose como agente, marcada por el sufijo *-e*. Ésta es la persona satélite de la forma verbal. Como ésta está específicamente marcada como agente, la persona focal corresponde al paciente de la interacción.

leli	mirar
-e	persona satélite segunda singular, agente
-n	persona focal primera singular, paciente tú me miraste

La traducción castellana es engañosa: en *tú me miraste* la persona principal es *tú,* que aparece como sujeto, y *me* es la persona secundaria, que aparece como complementario acusativo. En *lelien,* la persona principal es la primera, expresada como focal en la forma verbal, en

tanto que la segunda persona secundaria, expresada como satélite de la primera persona. Una traducción más exacta, pero menos idiomática, es "yo fui mirado por ti".

En oposición a los sufijos de persona focal, que son obligatorios —forman parte de la flexión verbal obligatoria finita—, los sufijos de persona satélite son opcionales. Su presencia en una forma verbal dada no está estructuralmente requerida, sino que depende de que el hablante los necesite o no los necesite en su mensaje. Los sufijos que tienen este comportamiento forman la llamada flexión verbal opcional finita.

La comparación entre las dos formas siguientes

leli-n	miré
leli-nge-n	alguien me miró

revela la operación de otro sufijo de persona satélite, *-nge,* que significa "persona satélite tercera indeterminada agente", en cuyo contexto la persona focal —en este caso, *-n* "primera persona singular"—, pasa a corresponder al paciente de la interacción. La comparación entre las dos formas siguientes

leli-n	miré
lei-e-n-eo	él/ella me miró
	ellos/ellas me miraron

pone de manifiesto la operación de otro sufijo, discontinuo, *-e...eo,* que significa "persona satélite tercera determinada agente", en cuyo contexto la persona focal —en este caso, *-n* "primera persona singular"—, pasa a corresponder al paciente de la interacción. Nótese que la marca de persona focal primera singular, *-n,* queda situada entre las dos partes del sufijo discontinuo *-e...eo*

leli-e-n-eo

Nótese también que el agente, por ser de tercera persona, no está marcado por número, de modo que puede ser uno, dos o más de dos.

El sufijo *-e...eo* aparece también con persona focal tercera, como en

leli-e-y-eo	lo, la miró o miraron (a él, a ella)
	los, las miró o miraron (a ellos, a ellas)

en las demás personas, aparece en la variante *-e...meo,* como en

leliyu	miramos (dos)
leli-e-yu-meo	nos miró o miraron (a dos)

en la segunda persona singular,

lelimi	miraste
**leli-e-ymi-meo*	te miró o te miraron

la forma regular **lelieymimeo* se reduce a *lelieymeo,* o sea, hay caída de la sílaba *-mi-*.

Las otras formas de segunda persona son regulares

lelimu	ustedes (dos) miraron
leli-e-ymu-meo	los miró o los miraron a ustedes (dos)
lelimün	ustedes (varios) miraron
lelieymünmeo	los miró o los miraron a ustedes (varios)

Hay que tener presente que el contraste entre los sufijos *-nge* y *-e...eo/-e...meo,* es de agente tercera persona indeterminada en oposición a agente tercera persona determinada: *lelingen* significa "alguien me miró"; en cambio, *lelieneo* significa "él o ella o ellos o ellas (una persona, o personas, contextual o situacionalmente individualizables) me miró o me miraron", como en

—fey ta chi trewa lelieneo ↓//
ese el perro me miró
el perro me miró

—ñi pu karukato lelieneo ↓//
mi plural vecinos me miraron
mis vecinos me miraron

A efectos de considerar determinada una persona, basta con que se la pueda mencionar, incluso por medio de una palabra de sentido indefinido.

kiñe-ke che lelieneo ↓//
una-plural personas me miraron
algunas personas me miraron

Ninguna mención de agente es posible con el sufijo *-nge*. Así

**kiñe-ke che lelingen*

es imposible. Éste es un buen argumento para desestimar la interpretación tradicional del *-nge* como marca de voz pasiva —como en Félix de Augusta (1903:58-59).

Otro sufijo de persona satélite aparece en

leli-fi-ñ yo lo/los, la/las miré

donde *-ñ* es una variante contextual de *-n* "modo indicativo, persona focal primera singular". El sufijo de persona satélite es *-fi* "persona satélite tercera determinada paciente" y, por lo tanto, la persona focal es agente. Nótese que como el paciente es de tercera persona, no está marcado por número, de modo que puede ser uno, dos, o varios.

Se desprende, entonces, que las formas verbales mapuches llevan siempre una persona focal (primera singular, dual, plural; segunda singular, dual, plural; y tercera, sin número marcado). Si en la forma verbal sólo aparece la persona focal, ésta puede corresponder, según el significado del tema, a

— un agente, como en
pe-n kiñe filo ↓//
vi una culebra

— un participador, como en
mawma-n
llover, yo participé
me llovió, fui afectado por la lluvia

— un experimentador, como en
lladk-ün
estoy triste, experimento la tristeza

— un sujeto lógico, como en
mapuchenge-n
mapuche soy, estoy dentro de la extensión lógica de «mapuche»

La relación semántica entre el tema y la persona focal es amplia y abstracta y puede ser caracterizada como adscripción a persona o «personalización». El rasgo semántico concreto de la personalización no es predecible *a priori*, ya que depende de qué nociones sean las relevantes

para un tema dado. Si el tema verbal implica interacción (como mirar, golpear, saludar, etc.), las formas verbales de ese tema pueden contener una persona satélite en interacción con la persona focal. Los sufijos opcionales que expresan la persona satélite indican mínimamente de qué persona se trata (segunda, tercera determinada, tercera indeterminada) y su papel como agente o paciente en la interacción. Si la persona satélite viene marcada como agente, la persona focal corresponde al paciente; si la persona satélite viene marcada como paciente, la persona focal corresponde al agente.

Si se comparan ahora las siguientes formas

leli-n	miré
leli-e-n	me miraste
leli-mu-n	me miraron ustedes

se podría concluir que *-e* significa "persona satélite segunda singular agente" y que *-mu* significa "persona satélite segunda plural"; pero el examen de otras formas revelaría que no es exactamente ésta la situación

leli-mu-yu	tú nos miraste (a dos)
	ustedes nos miraron (a dos)
leli-mu-iñ	tú nos miraste (a varios)
	ustedes nos miraron (a varios)

En *lelimuyu* la persona focal es primera dual paciente; en *lelimuiñ* la persona focal es primera plural paciente. El sufijo *-mu* indica que la persona satélite es segunda y es agente, pero su número es enigmático: es únicamente plural en *lelimun* "ustedes me miraron", pero en *lelimuyu* y *lelimuiñ* puede ser singular o plural (tú o ustedes).

En realidad, el significado del sufijo *-e* es "persona satélite segunda agente en diálogo mínimo —un oyente, un hablante", y el significado de *-mu* es "persona satélite segunda agente en diálogo expandido —o sea, hay más de dos participantes"—. Así, se tiene que *leli-e-n* sólo puede ser entendido como "tú me miraste", ya que la persona focal paciente es singular (*-n*), y *-e* indica que la persona satélite es segunda agente, pero que el diálogo es mínimo, un oyente (segunda persona) y un hablante (primera persona); como el hablante paciente es uno (primera singular *-n*), por lo tanto, el agente de segunda persona sólo puede ser uno (segunda singular).

Por su parte, *lelimun* sólo puede ser entendido como "ustedes me miraron", ya que la persona focal paciente es primera singular (*-n*), y *-mu* indica que la persona satélite es segunda agente en diálogo expandido, es decir, compuesto de más de dos personas, entonces como el hablante paciente es uno (singular), el agente de segunda persona sólo puede ser plural.

En *lelimuyu* y *lelimuiñ,* la persona focal paciente es primera dual o primera plural respectivamente, y por lo tanto el diálogo es expandido —por parte de la persona focal sola, ya hay más de dos personas participando— y por lo tanto, el único sufijo de persona satélite segunda agente que puede ocurrir es *-mu* "persona satélite segunda agente en diálogo expandido", y la cantidad real del agente es trivial: que sea uno o varios, no incide mayormente en la composición del diálogo. De aquí que *lelimuyu* signifique "tú nos miraste (a dos)" o "ustedes nos miraron (a dos)"; y que *lelimuiñ* signifique "tú nos miraste (a varios)" o "ustedes nos miraron (a varios)". Para el mapuche, más que la cantidad real del agente, es importante la composición de la situación dialógica, en el sentido de que participen personas individuales (yo y tú) o personas agrupadas en conjunto de individuos (yo y ustedes, nosotros y tú, nosotros y ustedes).

Si se comparan ahora las siguientes formas,

leliyu	miramos (dos)
leliiñ	miramos (varios)
leli-e-yu	te miré
leli-w-iiñ	los miré (a ustedes)
	te miramos
	los miramos (a ustedes)

en las cuatro formas, la persona focal es primera, dual en dos de ellas (*-yu*) y plural en las otras dos (*-iñ*). En *leliyu* y *leliiñ,* la persona focal es agente. En *lelieyu* y *leliwiiñ,* la persona focal primera dual o primera plural, también es agente, pero además hay persona satélite segunda paciente, marcada por los sufijos *-e* y *-w.* En *lelieyu,* la persona focal primera dual incluye al hablante agente y al oyente paciente; como el número es dual (*-yu*), necesariamente el hablante agente y el oyente paciente han de ser uno cada uno (yo te miré). En *leliwiiñ,* la persona focal primera plural incluye hablante(s) agente(s) y oyente(s) paciente(s), de modo que la cantidad individual de cada participante es tri-

vial; lo que importa es que el total de los participantes sean más de dos, o sea, plural. Esto explica que *leliwiiñ* signifique "yo los miré a ustedes, nosotros te miramos, nosotros los miramos a ustedes". El número dual de *lelieyu* se debe a que en la interacción hay dos participantes, el plural de *leliwiiñ* se debe a que en la interacción participan más de dos personas.

La jerarquía interpersonal de focalización en mapuche central y huilliche

La coocurrencia entre una persona focal dada y una persona satélite dada está gobernada por una ordenación jerárquica de las personas gramaticales, y no por el papel de agente o paciente de cada persona implicada en la interacción. Así, por ejemplo, dada una interacción entre la primera y la segunda persona, la primera persona aparecerá siempre como focal y la segunda persona aparecerá siempre como satélite, independientemente del papel de cada una de estas personas en términos de agente o paciente. Se trata, entonces, de una jerarquía de focalización que puede ser expresada así

primera → segunda → tercera determinada → tercera indeterminada

Esta jerarquía de focalización opera así: dada una interacción, será focal la persona situada más alta —más a la izquierda en el esquema—, y será satélite la persona situada más baja —más a la derecha en el esquema—. Así, entre la primera persona y la segunda persona será focal la primera y satélite la segunda, y así sucesivamente. Esto implica que la primera persona será siempre focal y la tercera persona indeterminada será siempre satélite. Entre la segunda persona y la tercera persona determinada, es focal la segunda y satélite la tercera determinada. Así, "ustedes (dos) vieron al forastero" será

pe-fi-mu	*ta chi witran* ↓ //
lo vieron ustedes (dos)	el forastero

con persona focal segunda dual (agente), *-mu,* y persona satélite tercera determinada (paciente), *-fi;* y "el forastero los vio a ustedes (dos)" es

pe-e-y-mu-meo	*ta chi witran* ↓ //
ustedes (dos) fueron vistos por él	el forastero

con persona focal segunda dual (paciente), *-mu*, y persona satélite tercera determinada (agente), *-e...meo*.

En interacciones entre dos entidades determinadas de tercera persona, se expresa como focal a la persona de quien se ha estado hablando, y como satélite a la persona nueva introducida en el discurso. Por ejemplo, la siguiente oración está en un párrafo en el que se habla de la puma

welu feypierke-e-y-eo *chi ngürü* → //
pero ella fue hablada así por él, cuentan el zorro
pero el zorro le dijo (a la puma)...

la forma verbal *feypirkeeyeo* tiene persona focal tercera determinada paciente, correspondiente a la puma —de quien se ha venido hablando; la persona satélite es tercera determinada agente (*-e...eo*), correspondiente al zorro, que es el personaje nuevo introducido en el párrafo. La traducción idiomática "el zorro le dijo (a la puma)" es engañosa porque habla del zorro; el enunciado mapuche habla de la puma, y presenta al zorro como un actor secundario del evento. Si en la misma historia la puma hubiese hablado al zorro, el enunciado hubiera sido algo así

welu feypirke-fi *chi ngürü* →//
pero ella le habló así a él, cuentan el zorro
pero (la puma) le dijo al zorro

con persona focal tercera agente, correspondiente a la puma, y persona satélite tercera paciente (*-fi*), correspondiente al zorro. Nótese que es trivial cómo se comporte cada persona en términos de agente o paciente: cualquiera que sea su papel, la puma queda expresada como focal, porque ella es la persona central del párrafo; cualquiera que sea el papel del zorro, queda expresado como satélite porque es un personaje secundario en la serie de eventos.

De la jerarquía de focalización se desprende que los únicos sufijos de personas satélite que pueden ocurrir en todo el paradigma son los de tercera persona.

-fi tercera persona determinada paciente
-e...eo/-e...meo tercera persona determinada agente
-nge tercera persona indeterminada agente

Por su parte, los sufijos de persona satélite segunda sólo pueden coocurrir con sufijos de persona focal primera.

Persona satélite	Persona focal
-e segunda agente en diálogo mínimo	*-n* primera singular
-mu segunda agente en diálogo expandido	*-n* primera singular *-yu* primera dual *-iñ* primera plural
-e segunda paciente con su número incluido en la persona focal dual	*-yu* primera dual (agente + paciente = dos)
-w segunda paciente con su número incluido en la persona focal plural	*-iñ* primera plural (agente + paciente = más de dos)

Hay que insistir en que, dado el funcionamiento de la jerarquía de focalización,

primera → segunda → tercera determinada → tercera indeterminada

no hay sufijos de persona satélite primera, ni sufijos de persona focal tercera indeterminada: siempre que aparezca la primera persona, será focal y la tercera indeterminada será siempre satélite.

Para facilitar la descripción de un aspecto tan complejo de la estructura verbal, se han presentado solamente ejemplos en modo indicativo. En realidad, los sufijos de persona satélite aparecen también en modo subjuntivo y en modo imperativo:

leli-fi-ñ	lo, la miré (a él, a ella) los, las miré (a ellos, a ellas)
leli-fi-li	si lo, la miro (a él, a ella) si los, las miro (a ellos, a ellas)
leli-mu-n	me miraron ustedes
leli-mu-chi	¡mírenme ustedes!

Hay que destacar que en modo imperativo hay dos particularidades:

1) la forma «regular» o expectable para "¡mírame!" sería *leliechi* (*leli* "mirar"; *-e* "persona satélite segunda agente en diálogo mínimo";

-chi "modo imperativo, persona focal primera singular"), pero esta forma, aunque comprensible, no es usada; en su lugar aparece sistemáticamente la forma correspondiente del modo indicativo: *leli-e-n*;

2) la forma regular *lelifinge* (*leli* "mirar"; *-fi* "persona satélite determinada paciente"; *-nge* "modo imperativo, persona focal segunda agente") "imíralo(s), mírala(s)", tiene una variante sincopada muy frecuente: *lelife.*

La diferencia estructural más dramática entre el huilliche y el sistema expuesto, correspondiente al mapuche central (el moluche-pehuenche-picunche de Lenz), se vincula con la expresión de interacciones entre la primera persona agente y la segunda persona paciente, del tipo

leli-e-yu	te miré
leli-w-iiñ	te miramos, los miré a ustedes, los miramos a ustedes

En huilliche, este tipo de interacciones se expresa (¿o expresaba?) en la siguiente serie (reconstruida a partir de Augusta, 1903:84):

leli-e-ymi	te miré, te miramos
leli-e-ymu	los miré (a ustedes dos) los miramos (a ustedes dos)
leli-e-ymün	los miré (a ustedes varios) los miramos (a ustedes varios)

en la que puede apreciarse que la persona focal segunda en singular, dual y plural, corresponde al paciente, y que la persona satélite, marcada por el sufijo *-e,* es primera agente, sin especialización de número. En otras palabras, el agente puede ser uno, dos o más de dos, pero en cambio, el número del paciente queda claramente marcado en la terminación verbal, como número de la persona focal.

La serie examinada revela que, a diferencia de la variedad central, en huilliche se focaliza a la segunda persona sobre la primera cuando ésta es agente. Como las formas siguientes

leli-e-n	me miraste
leli-mu-n	me miraron ustedes
leli-mu-yu	nos miraste (a dos) nos miramos ustedes (a dos)
leli-mu-iñ	nos miraste (a varios) nos miramos ustedes (a varios)

(por lo demás, del todo coincidentes con las formas del mapuche central) también están focalizadas en el paciente —esta vez de primera persona— con su número claramente especificado, se puede concluir que, dada una interacción entre la primera y la segunda persona, en huilliche se focaliza siempre al paciente, sea de primera o segunda persona. En estas mismas condiciones, en mapuche se focaliza siempre a la primera persona, sea agente o paciente, y la segunda persona, sea agente o paciente, aparece como satélite, de acuerdo a una jerarquía de focalización en la cual la primera persona está más arriba que la segunda. La jerarquía huilliche, en cambio, no coloca a la primera persona sobre la segunda.

Se aprecia también que el huilliche no es tan consistente como el mapuche en la expresión de la composición del diálogo (mínimo en oposición a expandido), ya que ésta sólo aparece expresada en interacciones de primera persona paciente,

Diálogo mínimo	Diálogo expandido
lelien	*lelimun*
	lelimuyu
	lelimuiñ

pero no en interacciones de segunda persona paciente; así *lelieymi* puede hacer referencia a situaciones dialógicas mínimas (*te miré*) o expandidas (*te miramos*). En mapuche, en cambio, toda interacción entre la primera y la segunda persona lleva marcada la composición del diálogo, en términos de la distinción mínimo/expandido.

Formas reflejas, recíprocas y cuasi-reflejas

El mapuche dispone de un sufijo *-w* (o la variante *-uw*, tras consonante) de sentido reflejo-recíproco, cuyo funcionamiento puede apreciarse en:

leli-n	miré
lei-w-ün	me miré
lelimi	miraste
leli-w-imi	te miraste

En estas formas, el sentido es claramente reflejo, pero en las formas en dual y plural

leli-w-iyu	nos miramos (dos)
leli-w-imu	ustedes (dos) se miraron
leli-w-iiñ	nos miramos (varios)
leli-w-imün	ustedes (varios) se miraron

el sentido puede ser reflejo o recíproco: *leliwiyu* "nos miramos (dos)" puede ser entendido como "cada uno de nosotros dos se miró a sí mismo" o como "nosotros dos nos miramos uno al otro".

En la lengua hay verbos «cuasi-reflejos», o sea, verbos que en toda su conjugación llevan obligatoriamente el sufijo reflejo-recíproco *-w* —o su variante *-uw,* tras consonante— como elemento vacío, es decir, sin que signifique que el agente efectúa la acción sobre sí mismo o que la ejecuta y recibe simultáneamente. Así, la serie cuasi-refleja

aye-w-ün	me alegré
aye-w-imi	te alegraste
aye-w-i	se alegró, se alegraron

difiere de la serie

leli-w-ün	me miré
leli-w-imi	te miraste
leli-w-i	se miró, se miraron

en que esta última es verdaderamente reflejo-recíproca: el agente efectúa su acción sobre sí mismo, tal como puede efectuarla sobre otro u otros. En esta serie, la persona focal se comporta simultáneamente como agente y paciente. En la serie cuasi-refleja, la persona focal corresponde más bien a un experimentador.

La forma *leliwiiñ* "nos miramos (varios)", muestra que hay un traslapo parcial entre el subsistema reflejo-recíproco y el subsistema de persona satélite, ya que *leliwiiñ* significa también "los miré (a ustedes), te miramos, los miramos (a ustedes)". El traslapo afecta solamente a la forma plural, porque en la forma dual contrastan

lelieyu	te miré
leliwiyu	nos miramos (dos)

así, mientras el sufijo *-e* distribuye el dual entre un agente (yo) y un paciente (tú), el sufijo *-w* indica que las personas incluidas en el número dual se comportan simultáneamente como agente y paciente. En *leliwiiñ,* se ha neutralizado la distinción entre distribución y simulta-

neidad de papeles de las personas incluidas en la primera persona plural.

Los indirectizantes

Si una forma verbal cualquiera contiene un paciente, ya sea en la persona focal, como en

lelien	me miraste

o en la persona satélite, como en

lelifiñ	lo, la, los, las miré (a él/ella/ellos/ellas)

éste es paciente directo. Sin embargo, por medio de un tipo de sufijos llamados «indirectizantes», el paciente directo puede transformarse en paciente indirecto (o «ético»):

leli-e-n	me miraste
leli-ñma-e-n	me miraste eso

como se puede apreciar en

leli-ñma-e-n ñi ñawe ↓ //
me miraste eso mi hija
me miraste a mi hija

El sufijo *-ñma* indica que el paciente —en este caso, la persona focal primera singular (*-n*)— es paciente «indirecto» de la acción de mirar (*leli*) realizada por la persona satélite segunda singular (*-e*). El paciente directo de la acción es una entidad —persona, animal o cosa— perteneciente al paciente indirecto, o situada dentro de su esfera personal: *ñi ñawe* "mi hija". En el siguiente ejemplo

leli-ñma-fi-ñ kuan ñi ñawe ↓ //
yo le miré eso a él Juan su hija
le miré la hija a Juan

(compárese con *lelifiñ kuan* "miré a Juan"), el agente es la persona focal primera singular, marcada por *-ñ,* una variante contextual de *-n;* el paciente es la persona satélite tercera marcada por *-fi.* En la oración, corresponde a *kuan* "Juan". Es paciente indirecto, lo que está marcado

por *-ñma.* El paciente directo es *ñi ñawe* "su hija (de Juan, el paciente indirecto)". Nótese, incidentalmente, que el funcionamiento de los sufijos de persona satélite y del indirectizante indican, con toda precisión, qué valor tiene en una oración en particular, el posesivo *ñi:* (1) posesivo de la primera persona singular: "mi"; y (2) posesivo de tercera persona: "su". Si el sufijo de paciente indirecto es de primera persona, *ñi* sólo puede ser posesivo de primera persona, como en

leliñmaen ñi ñawe ↓ //
tú me miraste eso mi hija
tú me miraste mi hija

pero si el sufijo de paciente indirecto es de tercera persona, *ñi* sólo puede ser posesivo de tercera persona, como en

leliñmafiñ ñi ñawe ↓ //
yo le miré eso a él su hija
yo le miré su hija (a él)

El sistema tiene una complejidad adicional. Si la acción implica separar al paciente directo del paciente indirecto se usa el sufijo *-ñma;* pero si implica acercamiento del paciente directo hacia el paciente indirecto, se usa el sufijo *-lel,* como puede apreciarse en

— *kintu-e-n* me buscaste (a mí)

— *kintu-ñma-e-n mamüll* ↓ //
tú me buscaste eso leña

— *kintu-lel-e-n mamüll* ↓ //
tú me buscaste eso leña

La diferencia entre los dos últimos enunciados es la siguiente: el sufijo *-ñma* es separativo e indica que la leña era del hablante y que el oyente la buscó para sí; el sufijo *-lel* es aproximativo e indica que el oyente buscó leña para llevársela al hablante. En los siguientes ejemplos

— *ngilla-ñma-fi-ñ antonio ñi kawello* ↓ //
yo le compré eso a él Antonio su caballo
yo le compré su caballo a Antonio

— *ngilla-lel-fi-ñ antonio ñi kawello* ↓ //
yo le compré eso a él Antonio su caballo
yo le compré su caballo a Antonio

la forma verbal *ngillañmafiñ* indica por medio del indirectizante separativo que el caballo era de Antonio, quien lo vendió al hablante. La forma verbal *ngillalelfiñ* indica por medio del indirectizante aproximativo, que el hablante compró un caballo y se lo dio a Antonio. El castellano "le compré un caballo a Antonio" es ambiguo porque tiene dos interpretaciones posibles (Antonio me vendió un caballo/compré un caballo para Antonio): en mapuche no hay ambigüedad, porque cada una de las dos interpretaciones posibles tiene su propia expresión.

Con mucha frecuencia, la construcción separativa alude a una situación de perjuicio para el paciente indirecto. A la inversa, con mucha frecuencia, la construcción aproximativa puede ser interpretada como beneficiosa para el paciente indirecto. Sin embargo, el contraste perjuicio/beneficio es secundario y accidental. Así, la siguiente construcción aproximativa difícilmente puede ser considerada beneficiosa para el participante indirecto (tras consonante el aproximativo es *-el*, no *-lel*):

— *mütrüm-nge-n* yo fui llamado

— *mütrüm-el-nge-n* *ṭa chi trewa* ↓ //
yo fui llamado eso hacia mí el perro
me azuzaron el perro

Del mismo modo, la siguiente construcción separativa difícilmente puede ser considerada perjudicial para el participante indirecto:

— *kom ngilla-ñma-nge-n* *ñi apon kareta*
toda yo fui comprado eso alejándomelo mi llena carreta

— *karfon* ↓ //
carbón
me compraron toda mi carreta llena de carbón

En muchos contextos, las nociones mismas de perjuicio/beneficio son inaplicables, como en los siguientes ejemplos:

— *miyaye rüngüm-üñma-nge-ke-y* *ñi ütrar* ↓ //
miyaye él es molido siempre eso su pepita
al miyaye siempre se le muelen las pepitas

— *fey tuku-lel-nge-ke-y* *fürkü ko* ↓ //
eso él es puesto siempre eso hacia él fría agua
se le pone siempre agua fría

Es posible expresar un segundo grado de indirección del paciente añadiendo en la forma verbal un segundo sufijo indirectizante: *-ñma* (si el primer indirectizante es separativo) o *-ma* (si el primer indirectizante es aproximativo). Los siguientes ejemplos ilustran esta posibilidad

— *weñe-ñma-nge-y-m-i ta mi waka* ↓ //
tú fuiste robado eso tu vaca
te robaron la vaca

— *weñe-ñma-ñma-nge-y-m-i waka ta mi fotüm* ↓ //
tú fuiste robado eso a él vaca tu hijo
te le robaron la vaca a tu hijo

— *küpa-lel-nge-y-m-i kuram* ↓ //
tú fuiste traído eso hacia ti huevos
te trajeron huevos

— *küpa-lel-ma-nge-y-m-i kuram ta mi ñuke* ↓ //
tú fuiste traído eso hacia ti a ella huevos tu madre
te le trajeron huevos a tu madre

Las traducciones al castellano estándar "le robaron la vaca a tu hijo" y "le trajeron huevos a tu madre", ocultan el hecho básico de que en mapuche las formas verbales *weñeñmañmangeymi* y *küpalelmangeymi* están conjugadas con persona focal segunda singular. El sujeto de las oraciones mapuches es *eymi* "tú".

Implicaciones cognitivas

El aspecto más sobresaliente de este sistema son sus implicaciones cognitivas, o sea, en cuanto a la manera específicamente mapuche de internalizar la realidad. Quedó dicho que en mapuche opera una jerarquía de focalización que, dada una interacción, prescribe qué persona se expresará como focal y qué persona se expresará como satélite:

primera → segunda → tercera determinada → tercera indeterminada

lo que significa que la primera persona será siempre focal y la tercera indeterminada será siempre satélite. En interacciones entre la segunda persona y la tercera persona determinada, se focaliza a la segunda persona. Esta jerarquía de focalización tiene un marcado carácter egocén-

trico y está organizada como un campo deíctico —las entidades se subordinan unas a otras en términos de su distancia relativa a *ego*. Esto, unido a la ausencia de marcas de número en la tercera persona, la cuidadosa expresión de la composición del acto de habla (diálogo mínimo/diálogo expandido), revela que el egocentrismo y el dialogismo son los principios de organización básicos en la expresión mapuche de las interacciones.

Si se examina, en términos de esta jerarquía, la situación factual expresada en el siguiente enunciado castellano

> mataron a mi hijo

se aprecia que hay tres interactuantes: el o los asesinos, indeterminados o «fuera de escena», la víctima real (el hijo de *ego*) y *ego*, vinculado indirectamente al acontecimiento a través de su hijo. En mapuche, esta situación se verbaliza así:

ḻangüm-üñma-nge-n ñi fotüm ↓ //

La forma verbal puede ser analizada así:

ḻangüm	matar
-üñma	el paciente expresado en el verbo es indirecto/hay un paciente directo vinculado a él
-nge	el agente es una tercera persona indeterminada
-n	el paciente (indirecto) es la primera persona singular (*ego*)

Esta forma verbal está focalizada en la primera persona singular: ya que *ego* está implicado en la interacción —aunque sea indirectamente—, la persona focal del verbo debe ser la primera singular, de acuerdo con la jerarquía de focalización. En mapuche, éste es un enunciado gramaticalmente estructurado alrededor de la primera persona, marcada en el verbo como persona focal (*-n*). El agente es una tercera persona indeterminada, la cual, de acuerdo con la jerarquía de focalización, sólo puede ser expresada como persona satélite: *-nge*. *Ego* no es la víctima real, sino que está involucrado indirectamente en el acontecimiento por ser su hijo la víctima; esta circunstancia está formalmente marcada en el verbo por medio del indirectizante *-üñma* (la *ü* inicial del indirectizante es una acomodación sistemática que tiene lugar tras consonante).

En castellano idiomático, la única manera de expresar la implicación de *ego* en el evento es a través del llamado «dativo ético»

me mataron a mi hijo

muy distante de la estructura mapuche.

El siguiente ejemplo puede ayudar a entender este modo tan peculiar de organizar las interacciones. En un cuento tradicional, una cachorrita de puma se queja amargamente así:

ḻangümüñmaeneo *kom ṯa ñi pu pichi-ke*
yo he sido matada eso por él todas mis plural pequeñas
lamngen ṯa ngürü ↓ //
hermanas zorro
el zorro me ha matado a todas mis hermanitas

La traducción parte del zorro como componente central (o «sujeto»), en tanto que el hablante –la cachorrita– está expresado como componente periférico, a través del dativo ético (o «dativo superfluo») *me*. En mapuche, el sujeto es el hablante, la cachorrita, y por lo tanto, el verbo lleva como persona focal a la primera persona singular, paciente –porque el sufijo de persona satélite *-e...eo* está marcado como agente– indirectizada por acción del sufijo *-üñma*

ḻangüm	matar
-üñma	el paciente expresado en el verbo es indirecto/hay un paciente directo vinculado con él
-e...eo	el agente es una tercera persona determinada (el zorro)
-n	el paciente (indirecto) es la primera persona singular (la cachorrita que está hablando)

El paciente directo, cuya presencia en la oración está anunciada dentro del verbo por el indirectizante *-üñma,* es *kom ṯa ñi pu pichike lamngen* "todas mis hermanitas".

El auto-benefactivo

En vinculación con las distinciones de persona, puede aparecer en la forma verbal el sufijo *-ñmu,* cuyo significado puede desprenderse de los siguientes ejemplos:

kudu-nge	¡acuéstate!
kudu-ñmu-nge	¡por tu bien, acuéstate!

Este sufijo destaca que la acción redunda en beneficio personal para su agente. Este significado se aprecia muy bien en

i-ñmu-a-n	*kom ṯüfa chi füdü ↓ //*
comeré para mi propio gusto	toda esta la perdiz
me comeré toda esta perdiz	

El participativo

Cuando el tema significa fenómeno meteorológico (como *maw* "llover"), es muy frecuente el sufijo *-ma* que indica que hay implicación o participación personal en el proceso, como en

mawi	llovió
maw-ma-n	me llovió

La traducción castellana ("me llovió") no refleja bien la estructura mapuche ya que la persona que participa en el evento de llover está expresada marginalmente por medio del dativo ético o superfluo (*me*); en mapuche, en cambio, aparece expresada como persona focal del verbo, o sea, como componente central de todo el enunciado.

maw	llover
-ma	la persona focal está involucrada en el proceso
-n	persona focal primera singular

Capítulo VII

SUFIJOS ADVERBIALES

Las formas verbales mapuches se llaman «mínimas» cuando están constituidas solamente por el tema verbal y la flexión verbal obligatoria finita, es decir, el o los sufijos de modo (indicativo, subjuntivo, imperativo), persona focal (primera, segunda, tercera), y número de la persona focal (singular, dual, plural) si ésta es primera o segunda. Si la forma verbal contiene además uno o más sufijos opcionales —por ejemplo, un sufijo de persona satélite, o un sufijo de persona satélite y uno o dos sufijos indirectizantes— se llama «expandida».

Una forma verbal puede contener uno o más sufijos «adverbiales», llamados así porque modifican el significado básico del tema verbal, como en

küpa-n	vine
küpa-pe-n	vine recién (acabo de llegar)

Tiempo

Hay tres sufijos opcionales de tiempo: *-fu, -a,* y *-afu.* En ausencia de uno de estos sufijos, la forma verbal tiene un valor que oscila entre pretérito y presente, dependiendo en alguna medida del significado básico del tema verbal. Así, en la mayor parte de los temas, el valor en términos de las distinciones de tiempo es de pretérito, como en

—chi	*weda*	*ngürü*	*ḻay* ↓ //
el	malvado	zorro	murió

—llituy ţa chi ngillatun ↓ //
empezó la rogativa

pero en temas que significan estado de cosas, el valor temporal es de presente, como en

nien kiñe tralka ↓ //
tengo una escopeta

La inserción del sufijo *-fu* (*nie-n/nie-fu-n*) indica pérdida de vigencia, como en

nie-fu-n kiñe tralka ↓ //
tenía ahora no una escopeta

El sufijo *-fu* indica no vigencia en el momento del habla. Así

chi weda ngürü ţay ↓ //
el malvado zorro murió

es un enunciado realista normal, pero

chi weda ngürü ţa-fu-y ↓ //
el malvado zorro murió

implica (1) que el zorro murió y resucitó; o (2) que inmediatamente después de su muerte, ocurrió algo que trivializó el acontecimiento. En el siguiente ejemplo, es muy claro que *-fu* expresa no vigencia: una cachorrita de puma describe así a sus hermanas asesinadas por el zorro.

—kiñe ţa jurüŋamuŋŋgefuy ↓ / kangelu lügŋamuŋŋgefuy ↓ /
una negras patas tenía la otra blancas patas tenía

—kangelu karüŋamuŋŋgefuy ↓ /
la otra verdes patas tenía

El sufijo *-fu* es explicable porque las hermanitas están muertas. Describiendo a sus hermanas vivas, la cachorrita habría dicho

—kiñe kurüŋamuŋŋgey ↓ / kangelu lügŋamuŋŋgey ↓ / kangelu
una negras patas tiene la otra blancas patas tiene la otra

—karüŋamuŋŋgey ↓ //
verdes patas tiene

sin el sufijo *-fu*, lo que prolonga la vigencia del atributo hasta el momento del habla.

Como *-fu* significa acción pretérita, no vigente en el momento del habla, un enunciado como

katrün ñi wili ↓ //
corté mi(s) uñas(s)
me corté las uñas

sólo es posible si las uñas están todavía cortas. En cambio,

katrü-fu-n ñi wili ↓ //
corté mi(s) uña(s)

sólo es posible si las uñas han vuelto a crecer, o sea, si la acción ya no tiene efectos válidos.

En el discurso normal, es muy frecuente que las formas verbales con el sufijo *-fu* coocurran en un período coordinativo —usualmente del tipo adversativo— con formas sin *-fu* que expresan una acción posterior, pero todavía anterior al momento del habla, que suspendió su validez o vigencia, como en

– kuyda-fu-n ñi pu waka → / *welu weñe-ñma-ngen* ↓ //
cuidé mis plural vacas pero fui robado eso
cuidé mis vacas, pero me las robaron

Este uso explica razonablemente el significado de contraexpectación que repetidas veces ha sido señalado para el sufijo *-fu* (Croese, 1984; Fernández Garay, 1981; Harmelink, 1988). Pero éste, no parece ser el significado básico, sino más bien un derivado estadístico del significado de pérdida de vigencia —es más fácil explicar la contraexpectación a partir de la pérdida de vigencia, que a la inversa. Así, nada hay de contraexpectativo en

– l̥ay t̥a püllokülleñ em ↓ / *püllokülleñ*
murió colita torcidita finada es colita torcidita

– pinge-fu-y t̥at̥ey t̥a chi domo em ↓ //
era llamada así pues la mujer finada
murió Colita Torcidita (Colita Torcidita se llamaba la mujer que murió)

pingefuy "se llamaba" porque ya murió, en oposición a *pingey* "se llama (todavía hoy)".

Otro sufijo vinculado al tiempo es *-a,* que tiene valor de futuro, como en

— *ḻangüm-a-n ñi kure* ↓ //
mataré mi mujer
mataré a mi mujer

Este sufijo es muy usado para dar órdenes suavizadas, así

— *amua-a-ymi pürümkechi* ↓ //
irás estando con prisa
¡anda de prisa!

Contiene una orden menos apremiante que la del imperativo correspondiente

— *amu-nge pürümkechi* ↓ //
vete estando con prisa
¡vete de prisa!

Órdenes de ejecución diferida se expresan más por el futuro de indicativo que por el imperativo, como se aprecia en

— *ule puliwen witra-a-ymi* ↓ //
mañana madrugada te levantarás
¡mañana levántate de madrugada!

(en formas como *witraaymi,* donde concurren dos *a,* es normal la inserción de una *y* que rompe la secuencia vocálica *aa* → *aya*).

Situaciones planteadas como fuerte requisito para que algo ocurra, se expresan normalmente por medio del futuro, como en

— *welu müle-a-y aḻüŋ che* ↓ //
pero habrá muchas personas
pero es preciso que haya muchos testigos

(para que yo acepte tener una competencia de carreras contigo).

Para la futuridad mapuche, es fundamental que la acción quede completa en un momento posterior el acto de habla. Así, se expresan en futuro acciones en desarrollo presente, pero que alcanzarán validez o vigencia en el futuro, como queda ilustrado en el siguiente diálogo

—tomado de un cuento tradicional— entre un hombre y un zorro que se encuentran caminando en direcciones opuestas.

—*cheo amu-a-ymi am ṉay ngürü* ↓ //
adónde irás interrogativo pues zorro
¿adónde vas, zorro?

—*üye meo amu-a-n* ↓ //
allá a iré
voy para allá

Los verbos están en futuro porque la acción de ir estará completa o perfecta en el futuro, cuando se llegue al punto de meta. Así, el tiempo verbal mapuche parece vincularse más con la validez o vigencia de la acción que con la ubicación de ésta en un punto del devenir temporal.

El último sufijo de tiempo es *-afu,* que expresa normalmente acciones futuras de realización condicionada, como en

—*kullingeli kudu-me-afu-n* ↓ //
si soy pagado iré/iría a acostarme
si me pagan, me acostaría

con este valor es muy usado en la apódosis de un período coordinativo condicional, cuya prótasis está en modo subjuntivo, indicando su valor de hipótesis o suposición.

Las formas verbales con el sufijo *-afu* se usan aunque la condicionante no esté expresada por ser desconocida y objeto de interrogación, como en

—*chumngechi chey ka petu-afu-n*
de qué manera interrogativo otra vez volveré/volvería a ver

—*ṯa ñi kure* ↓ //
mi mujer
¿cómo podría yo volver a ver a mi mujer?

Las formas con el sufijo *-afu* expresan también una consecuencia posible de un hecho actual, como en

—*münatuwimi di-la-af(u)-e-yu* ↓ //
eres muy veloz yo no podría alcanzarte

(la caída de la *u* de *-afu* es normal ante vocal *e*) tal vez a través de una condición implícita: "eres muy veloz [si te pones a correr] yo no podría alcanzarte".

Las acciones condicionadas o con consecuencias futuras son, de suyo, virtuales. A partir de este rasgo, son posibles algunos usos translaticios del sufijo *-afu*. Así, en

— *wikeñelpetu-af(u)-e-n-eo* *am* *chi* *wesa*
habrá estado él silbándome interrogativo el malvado

— *williñ* ↓ //
huillín
¿me habrá estado silbando el malvado huillín?

expresa acción dudosa. En

— *di-af(u)-e-n-eo* → / *nü-af(u)-e-n-eo* ↓ //
podría alcanzarme podría agarrarme

expresa la posibilidad. En

— *cheo* *ţa* *wew-af(u)-e-n* *eymi* *wedakoṇangen* ↓ //
dónde podrías ganarme tú despreciable sirviente siendo
¿de dónde podrías ganarme tú, pobre hombre?

expresa una posibilidad que de absurda es inconcebible.

Las formas con *-afu* son muy usadas para hacer peticiones corteses o sugerencias, frente a las cuales existe la fuerte posibilidad de una respuesta negativa, como en

— *kurewen* *awkantu-afu-yu* ↑ //
matrimonio jugaríamos los dos
¿querrías que jugáramos al matrimonio?

No han de confundirse las acciones posibles futuras expresadas por medio del sufijo *-afu*, con las acciones planteadas como hipótesis, para las cuales se utiliza sistemáticamente el modo subjuntivo. Las primeras son acciones de realidad condicionada, insegura o dudosa, las segundas tienen existencia en el nivel de las meras suposiciones, como se puede apreciar en el siguiente ejemplo, tomado de un cuento tradicional:

— *idotu-e-li* ↑ / leftu-afu-ymi ↓ //
si tú me fornicas escaparías después de eso
si me fornicas, escaparías después

que tiene una estructura de contenido en la que hay una suposición (*idotueli* "si tú me fornicas") y una consecuencia real posible (*leftuafuymi*).

Es sencillo y realista considerar que el tiempo gramatical mapuche está expresado por una forma básica o no marcada, en la cual se puede incluir uno de los tres sufijos: *-fu, -a,* y *-afu.* La forma no marcada y las formas resultantes de la sufijación, parecen vincularse más con la vigencia o validez temporal del predicado que con la ubicación de éste en un punto o área dada del devenir temporal.

Dos son los tiempos más usados en modo subjuntivo o hipotético: la forma básica (o sea, sin ningún sufijo de tiempo) y el pretérito remoto o no vigente. Un verbo subjuntivo en la forma básica indica hipótesis vigente, como en

— iñche weweliu ↑ / *eymi ta eluaen ta mi*
yo si te gano tú seré dado eso por ti tu

— trülke kay ↓ //
pellejo por tu parte
si te gano, tú me darás tu piel

Las formas subjuntivas en pretérito remoto (*-fu*) expresan hipótesis que no fueron cumplidas en el pasado, como en

— dungu-fu-li ↑ / *allkütungeafun* ↓ //
si yo hubiera hablado [pero no hablé] yo habría sido escuchado

Expresan también hipótesis contrafactuales, como en

pichimapunge-fu-le ↑ / *küpaleluwkeafuiñ itrofill*
cercana tierra fuerte yo les traería ustedes variadas

mülelu kampu meo → / *welu pütremapuleiñ* ↓ //
cosas que hay campo pero lejana tierra estamos
si mi tierra quedara cerca, yo les traería muchas cosas del campo, pero queda muy lejos

o problemáticas, como en

tuchi rume pe-fu-(f)ile kiñe domo felele ↑ / *ngerkelaafuy*
quien sea si la viere una mujer estando así no habrá

ta ñi üñfituafiel ↓ //
su hacerle daño
si alguien viere a una mujer en esas condiciones [sin su cabeza] no deberá hacerle daño

(la caída de la *f* del sufijo *-fi* es normal tras la vocal *u: *pefu-fi-le → pefu-i-le,* con hiato entre la *u* y la *i*).

Las formas verbales con sufijo *-fu* en el modo subjuntivo son muy usadas en peticiones extremadamente humildes, como la siguiente

—fürenemu-fu-liñ *may* ↑ //
si tú nos favorecieses ciertamente
¿podrías eventualmente ayudarnos?

Las formas de modo imperativo tienen, de suyo, el rasgo de futuridad inminente, lo que excluye, por superfluo, al sufijo de futuro *-a,* y, por incompatibles, a los sufijos *-fu* de pretérito remoto y *-afu* de futuro condicionado.

Sentido

Las formas verbales sin sufijos negativos tienen sentido afirmativo. En modo indicativo se niegan por medio del sufijo *-la,* como en

tripa-n	salí
tripa-la-n	no salí

Hay dos tipos de subjuntivo: el subjuntivo hipotético, que expresa suposiciones, y el subjuntivo volitivo negativo, que expresa órdenes negativas.

El subjuntivo hipotético, marcado por el sufijo-*l,* es afirmativo en

—pi-l-mi *mi ruka lif* *nieael* ↑ /
si tú quieres tu casa limpia tener...

Estas formas se niegan por medio del sufijo *-no* (pronunciado a veces *-nu*), como se aprecia en

—pi-no-lmi *mi ruka lif* *nieael* ↑ //
si no quieres tu casa limpia tener...

El subjuntivo volitivo es siempre negativo, y está marcado por el sufijo *-ki,* como en

kon-ki-liñ ¡no entremos (plural)!

(compárese *konliñ* "si entramos..." y *kon-no-liñ* "sino entramos..."). Las

formas en subjuntivo volitivo pueden reforzarse opcionalmente con el sufijo *-no*, que es, como ya se vio, el sufijo negativo del modo subjuntivo hipotético

kon-ki-no-liñ	¡no entremos (plural)!

El sufijo *-ki* puede describirse como sufijo de volición negativa y ocurre siempre en el contexto del modo subjuntivo, muchas veces reforzado por el sufijo negativo *-no*, característico de las formas subjuntivas.

El sufijo *-ki*, opcionalmente reforzado por *-no*, y en concurrencia obligatoria con el sufijo *-l* de subjuntivo, funciona como negación del imperativo, como se ve en

kon-nge	¡entra!
kon-kil-nge	¡no entres!
kon-kinol-nge	¡no entres!
kon-pe	¡que entre(n)!
kon-kil-pe	¡que no entre(n)!
kon-kinol-pe	¡que no entre(n)!

En una forma en subjuntivo volitivo o en imperativo negativo, los segmentos *ki* (o *kino*) y *l* se pueden «abrir» y recibir en su interior a algunos de los sufijos de persona satélite, como en

leli-e-li	si me miras,...
leli-ki(no)-e-li	¡no me mires!
leli-fi-nge	¡míralo(s)! / ¡mírala(s)!
leli-ki(no)-fi-l-nge	¡no lo(s) mires! / ¡no la(s) mires!
leli-e-li-meo	¡que me mire(n)!
leli-ki(no)-e-li-meo	¡que no me mire(n)!
leli-e-chi-meo	¡que me mire(n)!
leli-ki(no)-e-l-chi-meo	¡que no me mire(n)!
leli-ki(no)-fi-l-pe	¡que no lo(s) / la(s) mire(n)!

puede observarse que el sufijo *-e* "persona satélite segunda agente en diálogo mínimo", el sufijo *-e...meo* "persona satélite tercera determinada agente" y el sufijo *-fi* "persona satélite tercera denominada paciente", han quedado insertos en el interior del seudo-sufijo negativo *-kil* o *-kinol*, el que quedaría mejor tratado como discontinuo.

Para resumir, en mapuche, las formas verbales se niegan por medios morfológicos, o sea, por medio de sufijación al verbo. Los sufijos

negativos son: (1) *-la* para el modo indicativo; y (2) *-no* (o *-nu*) para el subjuntivo propiamente hipotético. El subjuntivo volitivo es siempre negativo y está marcado por el sufijo *-ki* o *-kino*. Las formas del modo imperativo se niegan por medio del sufijo discontinuo *-ki...l* o *-kino...l*, vinculado históricamente con las formas del subjuntivo volitivo, aparentemente por permutación de las terminaciones personales y numéricas del subjuntivo, por las del imperativo (para un análisis ligeramente diferente, véase Harmelink, 1987b).

Hay un sufijo *-lle* que enfatiza al indicativo y al imperativo, como se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

tripa-n	salí
tripa-lle-n	sí que salí
tripa-nge	¡sal!
tripa-lle-nge	¡sal de una buena vez!

Muchas veces el sufijo *-lle* significa que hay expectativas de consecuencias negativas, como en

üllkatu-lle-nge ↓ //

que se puede traducir como "¡canta, atrévete!" o mejor como "¡canta y verás lo que te ocurrirá!".

En modo subjuntivo hipotético, el sufijo *-lle* sirve para reforzar la hipótesis, especialmente cuando ésta aparece en períodos coordinativos adversativos, como en

–tripa-lle-l-mi ↑ / *iney rume pelaaeymeo* ↓ //
aunque salgas alguien siquiera no te verá
aunque salgas, nadie te verá

El sufijo *-lle* es incompatible en la misma forma verbal con los sufijos de negación, lo que sugiere que pertenecen a una sola clase, llamada de «sentido de la acción» y cuyos miembros son *-la* "negativo (en indicativo)", *-no* o *-nu* "negativo (en subjuntivo hipotético)", *-ki...l* o *-kino...l* "negativo (en imperativo)", y *-lle* "afirmativo enfático".

El sufijo *-ki* "volitivo negativo" (que siempre ocurre en formas de subjuntivo) pertenece a otra clase, de un solo miembro, y puede ocurrir reforzado con *-no* o *-nu* "negativo (del subjuntivo)".

No hay restricción para la aparición de los sufijos de sentido de la acción en concurrencia con los sufijos de tiempo.

Otros sufijos adverbiales

Quedó dicho en las secciones anteriores que las formas verbales mapuches se llaman «mínimas» si están constituidas solamente por el tema verbal y el o los sufijos de modo, persona focal y número de la persona focal, si ésta es primera o segunda. Estos sufijos o agrupaciones de sufijos, constituyen la llamada «flexión verbal obligatoria finita». Así, las formas mínimas están constituidas por el tema verbal y la flexión verbal obligatoria finita.

Una forma verbal es «expandida» si además contiene otro u otros sufijos opcionales, los que forman la llamada «flexión verbal opcional», ya que pueden aparecer o no aparecer en una forma verbal dada. Como se ha visto, la flexión verbal opcional contiene sufijos de persona satélite y sufijos adverbiales, de los cuales se han presentado algunos en los capítulos anteriores.

El verbo mapuche es muy rico en la expresión de detalles físicos y espirituales de la acción, expresados por medio de variados sufijos adverbiales.

Por medio del sufijo *-rke* (*-ürke*, tras consonante, con inserción de *ü*), el hablante puede indicar que la información es nueva para él, como en

kewaymi	peleaste
kewa-rke-ymi	peleaste (ahora que me lo dices lo sé)

o que el acontecimiento había pasado inadvertido para él, como en

ngoḷimi	te embriagaste
ngoḷi-rke-ymi	te embriagaste (ahora recién me doy cuenta)

A este uso, que se puede llamar «perceptivo», se añade otro que indica que la información procede de relato o narración («reportativo»).

akuy	llegó
aku-rke-y	dicen que llegó, cuentan que llegó

El sufijo *-rke* tiene la particularidad de poder unirse a sustantivos, indicando estado de cosas sorpresivo o previamente inadvertido, como en

—fey ti chi domo kalko-rke ↓ //
esa la mujer bruja resultó ser

o sea, esta mujer era bruja y hasta este momento ello no había sido advertido

El sufijo *-ke* indica acción habitual, frecuente, sistemática o característica, como en

ngoḻi	se embriagó
ngoḻi-ke-y	siempre se embriaga

En el contexto de la forma básica, indica hábito o costumbre vigente; en el contexto del sufijo *-fu*, indica hábito o costumbre no vigente, como en

ngoḻi-ke-fu-y	siempre se embriagaba (ahora no)

El sufijo *-tu* indica que la acción se repite revirtiendo a un estado originario de cosas («repetitivo-inversivo»),

küpay	vino
küpa-tu-y	volvió (vino de vuelta)

otras veces indica simple inversión, como en

kansan	me cansé
kansa-tu-n	descansé

otras veces indica simple repetición, como en

wewngeymi	fuiste vencido
wewnge-tu-ymi	nuevamente fuiste vencido

otras veces indica que la acción empieza a originarse como consecuencia de un evento anterior:

wikürüy	se desgarró
wikürü-tu-y	se desgarró (después de eso, como consecuencia de eso)

El sufijo *-pe* aproxima la acción al momento del habla;

lefimi	corriste
lef-pe-ymi	recién corriste

si el tema es prolongable —la acción puede seguir en curso una vez alcanzada su perfección—, la aproximación puede llegar hasta el momento mismo del habla.

akun	llegué
aku-pe-n	he llegado (llegué y estoy aquí)

El sufijo *-ka* indica que la acción se continúa, como en

—müley ruka meo ↓ //
está casa en
está en casa

—müle-ka-y ruka meo ↓ //
sigue estando casa en
sigue en casa

contiene algo de la idea de que ya no debería estar en casa, de donde muchas veces este sufijo indica pertinacia u obstinación, como en

dunguymi	hablaste
dungu-ka-ymi	de todas maneras hablaste

Hay un sufijo, *-uye*, que indica acción completa, que ha alcanzado su perfección («perfectivo») en un momento anterior a otro tiempo establecido

—ule aku-uye-ay ↓ //
mañana ya habrá llegado

(compárese con el futuro absoluto *akuay* "llegará"). En el contexto de la forma básica —sin sufijos de tiempo—, *-uye* significa acción perfecta o completa en el momento del habla.

—pe-uye-y ñi pülata ↓ //
ya vio su dinero

Hay un sufijo *-püda* (y variantes fonéticas como *-püra* y *-püsa*) que indica acción ejecutada contra toda esperanza, a sabiendas de que no va a tener ningún resultado, como en

küpaymi	viniste
küpa-püda-ymi	por no dejar no más viniste

En algunos casos, la combinación de dos sufijos adquiere un significado completamente nuevo, como ocurre con la combinación del

sufijo *-pe* y del negativo *-la*, que produce una forma verbal interrogativo-dubitativa, como en

koni	entró
kon-pe-la-y ↑ //	¿entrará tal vez?

(nótese la inflexión ascendente). Ocasionalmente, el valor interrogativo-dubitativo se produce solamente por medio del sufijo *-pe* y la inflexión ascendente, como en

ḷay	murió
ḷay-pe-y ↑ //	¿habrá muerto?

La inclusión del sufijo *-pe* en futuro indicativo produce también significado dubitativo

kintu-a-y	buscará
kintu-pe-a-y ↑ //	¿estará buscando?

(nótese la inflexión ascendente). Por medio de la combinación de los sufijos *-pe*, *-rke* y *-la*, se obtiene el significado de "es obvio, es claro, es evidente".

trüri	se parece
trür-pe-rke-la-y	es obvio que se parece

muy usado para indicar una conclusión a la que se llega después de conocer un evento dado, como en

sumpall ta che trürperkelay ↓ //
sumpall gente es obvio que se parece
es obvio que los *sumpall* se parecen a la gente

El mapuche dispone de una serie muy completa de sufijos locativos, es decir, que sitúan la acción en un punto dado del espacio. Uno de ellos, *-pu*, es translocativo —sitúa la acción en un punto alejado del lugar del habla.

lefimi	corriste
lef-pu-ymi	corriste al llegar allá

El sufijo *-pa* es cislocativo, o sea, localiza la acción en el lugar del habla, como en

lef-pa-ymi	corriste al llegar acá

El sufijo *-me* además de indicar alejamiento desde el lugar del diálogo, tiene un matiz de finalidad o propósito, como en

küdawimi	trabajaste
küdaw-me-ymi	fuiste allá a trabajar

Hay dos sufijos de manera: *-yekü* "acción constante y gradual", que siempre aparece junto al cislocativo *-pa* o al translocativo propositivo *-me*; y *-r* (*-ür* tras consonante, con inserción de *ü*), que indica acción puntual y siempre aparece junto al cislocativo *-pa* o al translocativo simple *-pu*. El sufijo *-yekü* indica que la acción está en ejecución durante todo el trayecto indicado por el locativo con el cual coocurre:

ülkatuymi	cantaste
ülkatu-yekü-pa-ymi	viniste cantando
ülkatu-yekü-me-ymi	fuiste cantando

El sufijo *-r* expresa que la acción ocurrió una vez, durante el trayecto indicado por el locativo con el cual coocurre:

ülkatu-r-pa-ymi	al venir hacia acá pasaste a cantar
ülkatu-r-pu-ymi	al ir hacia allá pasaste a cantar

El sufijo *-rume* indica realización repentina:

akuy	llegó
aku-rume-y	de repente llegó

Una combinación del sufijo *-we* y del sufijo negativo tiene significado cesativo, es decir, indica que la ejecución de la acción queda definitivamente suspendida, como en

ngoḷi	se embriagó
ngoḷi-we-la-y	nunca más se embriagó

En la lengua elaborada de cuentos y narraciones, se aprecia una tendencia a hacer concurrir hasta dos sufijos de la reflexión verbal adverbial, como por ejemplo:

küpa-tu-rke-y
venir-inversivo-reportativo-modo real tercera persona
cuentan que regresó

Hay ejemplos de hasta tres sufijos de la flexión verbal adverbial en una sola forma verbal, pero son minoritarios:

ürarü-rume-ke-rke-y
gritar-repentino-habitual-reportativo-modo real, tercera persona
cuentan que suele gritar de repente

El orden relativo de los constituyentes verbales

Uno o más sufijos de la reflexión verbal opcional pueden ocurrir en una forma verbal expandida. Cuando aparece sólo uno, éste viene después del tema y antes de la flexión verbal obligatoria; así, en

akurumeymi	llegaste de repente

aparece el tema *aku* "llegar"; en concurrencia con un sufijo de la reflexión verbal adverbial (*-rume* "de repente") y tres sufijos de la flexión verbal obligatoria finita: *-y* "modo real", *-m* "persona focal segunda", *-i* "número singular".

Cuando aparecen dos o más sufijos de la reflexión verbal opcional, éstos se suceden entre sí en un orden fijo, entre el tema y la flexión verbal obligatoria.

Los siguientes sufijos de persona satélite aparecen en la posición inmediatamente anterior a la flexión verbal obligatoria:

-e	persona satélite segunda agente, en diálogo mínimo
-e	persona satélite segunda paciente, con su número incluido en la persona focal primera dual
-e...eo/-e...meo	persona satélite tercera determinada agente
-fi	persona satélite tercera determinada paciente

En el caso del sufijo discontinuo *-e...eo/-e...meo*, su primer segmento (*-e*) ocurre antes de la flexión obligatoria, y el resto (*...eo/...meo*) inmediatamente después, al final de toda la forma verbal. Para mayor claridad, en los siguientes ejemplos, la flexión verbal obligatoria viene escrita en mayúsculas:

ültre-en-N	me empujaste
ültre-e-YU	te empujé
ültre-e-N-eo	me empujó (él/ella) me empujaron (ellos/ellas)

ültre-fi-Ñ	lo/la empujé (a él/a ella) los/las empujé (a ellos/a ellas)

Este grupo de sufijos de persona satélite se llama «persona satélite, grupo II».

Los sufijos de tiempo (*-fu, -a, -afu*) ocurren inmediatamente antes de los sufijos de persona satélite, grupo II, como se aprecia en:

ültre-a-e-n	me empujarás
ültre-a-e-yu	te empujaré

Los sufijos negativos ocurren inmediatamente antes de los sufijos de tiempo, como se ven en:

tripa-la-a-n	no saldré
tripa-la-fu-ymi	no saliste (esa vez)
nge-no-fu-li	si yo no hubiera existido

Los sufijos de persona satélite, grupo II, aparecen entre las dos partes del sufijo discontinuo *-ki...l/-ki...no* "negativo (del imperativo)". El sufijo *-ki* "volitivo negativo" —que siempre ocurre en el contexto del modo subjuntivo— aparece también precediendo inmediatamente a los sufijos de persona satélite, grupo II, como en

langüm-ki-fi-l-nge	¡no lo(s)/la(s) mates (a él, ella, ellos, ellas)!
dungu-ki-e-li	¡no me hables!

El sufijo habituativo *-ke* aparece antes de los sufijos de negación:

küdaw-ke-la-y	nunca trabaja(n)

El sufijo *-rke* (perceptivo y reportativo) ocurre antes de los sufijos de negación

nge-rke-la-fu-y	no había en ese tiempo, cuentan

pero después del habituativo *-ke*.

tripa-ke-rke-fu-y	salía(n) habitualmente en ese tiempo, cuentan

El sufijo repetitivo-inversivo *-tu* ocurre antes del sufijo habituativo *-ke*:

amu-tu-ke-n	siempre regreso

El sufijo *-pe* "acción reciente" ocurre antes del sufijo repetitivo-inversivo *-tu*:

chali-pe-tu-n	recién saludé de nuevo (o sea, me despedí)

El sufijo continuativo-obstinativo *-ka* ocurre antes del sufijo *-pe* "acción reciente":

dungu-ka-pe-n	de todas maneras hablé recién

El sufijo *-püda* "acción innecesaria o predeciblemente inútil" ocurre antes del sufijo continuativo-obstinativo *-ka*:

dungu-püda-ka-n	de todas maneras hablé por no dejar no más

El sufijo *-uye* "acción perfecta o completa" aparece antes del sufijo *-püda*,

dungu-uye-püda-n	de todas maneras ya hablé por no dejar no más

aunque eventualmente es posible la inversión.

dungu-püda-uye-n

Los sufijos locativos (*-pu, -me* y *-pa*) ocurren antes del sufijo *-püda*:

weñe-pa-püda-y-mi	sin haber por qué robaste al llegar acá

El perfectivo *-uye* puede ocurrir: (1) antes de los locativos; (2) antes de *-püda*; o (3) después de *-püda*; así, son posibles:

weñe-uye-me-püda-ymi	sin haber necesidad fuiste allá a robar
weñe-me-uya-püda-ymi	
weñe-me-püda-uye-ymi	

Ya se dijo que los sufijos de manera (*-yekü* "continuo y/o gradual"; *-r* "puntual") ocurren siempre directamente aglutinados con los locativos (*-yeküme/-yeküpa*; *-rpu/-rpa*). Ningún sufijo puede darse separando los sufijos de manera, de los sufijos locativos.

El sufijo *-rume* "repentinamente" ocurre antes de los sufijos de manera:

dungu-rume-yekü-me-n de repente me fui hacia allá a hablar

El sufijo cesativo *-we* —que siempre aparece en una forma verbal negativa— ocurre antes del sufijo *-rume*,

chali-we-rume-la-ymi de repente no saludaste más

aunque es posible la inversión:

chali-rume-we-la-ymi

El sufijo *-ma* de participación personal en un evento meteorológico, ocurre antes del cesativo *-we* (siempre en una forma verbal negativa), como en

—maw-ma-we-la-a-y ṭa ñi weṇi ↓ //
de repente no le lloverá más mi amigo
de repente no le lloverá más a mi amigo

Los siguientes sufijos de persona satélite:

-nge	persona satélite tercera indeterminada agente
-mu	persona satélite segunda agente, en diálogo expandido
-w	persona satélite segunda paciente, con su número incluido en la persona focal primera plural

forman el conjunto «persona satélite, grupo I». Éste ocurre inmediatamente antes del sufijo cesativo *-we*;

chali-nge-we-rume-la-n de repente ya no fui más saludado
kuyda-mu-we-rume-la-n de repente ustedes dejaron de cuidarme

aunque son posibles formas con inversión posicional entre *-we* y *-rume*, la posición de los sufijos de persona satélite, grupo I, no cambia.

chali-nge-rume-we-la-n
kuyda-mu-rume-we-la-n

Los sufijos indirectizantes de primer grado ocurren inmediatamente antes de los sufijos de persona satélite, grupo I, como en

—kuyda-lel-mu-n ta ñi pu kulliñ ↓ //
ustedes me cuidaron eso mi plural animales
ustedes me cuidaron mis animales

Los sufijos indirectizantes de segundo grado ocurren inmediatamente después de los indirectizantes de primer grado:

—weñe-ñma-ñma-nge-ymi waka ţa mi fotüm ↓ //
tú fuiste robado eso a él vaca tu hijo
te le robaron la vaca a tu hijo

Los sufijos indirectizantes de primer grado aparecen inmediatamente después del tema verbal. Seguidos o no por los indirectizantes de segundo grado, preceden a todos los demás sufijos verbales.

Inmediatamente después de los sufijos indirectizantes —de primer grado o de primer y segundo grado—, vienen los sufijos de persona satélite, grupo I. A continuación, vienen los sufijos de la flexión verbal adverbial, en su propio orden de sucesión: cesativo → repentino → manera → locativo → innecesario → obstinativo → reciente → repetitivo-inversivo → habituativo → perceptivo-reportativo. Sigue el sufijo de volición negativa. Luego vienen los sufijos de sentido de la acción. Después, los sufijos de tiempo. Siguen los sufijos de persona satélite, grupo II. Finalizando la cadena, vienen el o los sufijos de la flexión verbal obligatoria finita, con sus distinciones de modo, persona focal y número de la persona focal cuando ésta es primera o segunda.

El lugar estructural ocupado por los indirectizantes puede estar ocupado por otros tres sufijos que relacionan el tema con su persona focal: *-w* "reflejo-recíproco" y "cuasi-reflejo"; *-ñmu* "auto-benefactivo"; y *-ma* "participación o implicación personal en el evento".

Las condiciones de coocurrencia de los diferentes sufijos opcionales no están bien estudiadas. Aparentemente, no hay restricción, en principio, para la aparición de los sufijos de tiempo y de sentido de la acción. El sufijo de volición negativa *-ki* coocurre muy frecuentemente con el sufijo negativo del modo subjuntivo, *-no* o *-nu*, de modo que puede presentarse en las variantes alternantes *-ki* o *-kino* o *-kinu*. En lo que respecta a los sufijos de la flexión adverbial, hay algunos que son semánticamente incompatibles entre sí, como por ejemplo, el perfectivo *-uye* y el habituativo *-ke*, o el sufijo *-pe* "reciente" y el habituativo *-ke*. Entre los que son semánticamente compatibles entre sí, hay una tendencia a disponer hasta dos (excepcionalmente tres) en una sola forma verbal.

También hay restricciones que vienen desde el tema. Por ejemplo, los sufijos de persona satélite sólo pueden aparecer con temas que sig-

nifiquen acción que acepte la relación agente/paciente. La misma restricción opera para el reflejo-recíproco. El cuasi-reflejo ocurre sólo con algunos temas, los que no pueden aparecer sin él: los llamados temas «pronominales» o «cuasi-reflejos». El auto-benefactivo sólo puede ocurrir con temas que no sean contradictorios con la idea de acción deliberadamente provechosa para su agente. El sufijo de participación o implicación personal tiende a aparecer sólo con temas que indican evento meteorológico.

En las páginas anteriores se ha presentado la compleja constitución interna de las formas verbales finitas o personales, solamente en lo que respecta a su flexión obligatoria y opcional.

Capítulo VIII

EL VERBO NO FINITO

La flexión verbal obligatoria no finita

Los verbos mapuches presentan un conjunto de ocho formas verbales, llamadas no finitas o no personales, más o menos correspondientes al modo infinitivo de los verbos castellanos (infinitivo, gerundio y participio), mediante las cuales se pueden expresar finas relaciones de subordinación. Cada una de estas ocho formas verbales está marcada por un sufijo propio (por ejemplo, *-lu* o *-el*), que constituye la llamada flexión verbal obligatoria no finita. Así, toda forma no finita consta del tema verbal y de una flexión verbal obligatoria no finita. Por ejemplo, dado un tema verbal, sea *kintu* "buscar", la flexión no finita puede estar manifestada por uno de los siguientes sufijos: *-lu*, *-yüm*, *-uma*, *-el*, *-eteo*, *-n*, *-am*, *-mum*, lo que produce para ese tema el siguiente conjunto de formas no finitas:

kintu-lu	*kintu-eteo*
kintu-yüm	*kintu-n*
kintu-uma	*kintu-am*
kintu-el	*kintu-mun*

Las formas verbales no finitas aparecen en el predicado de oraciones subordinadas, cada una de ellas en un diferente tipo de subordinación. Por ejemplo, las formas que tienen el sufijo *-lu*, combinado con el sufijo *-a* de futuro (*-a-lu*), aparecen en la oración subordinada final, o sea, aquella que expresa la finalidad o el propósito de la acción enunciada por medio de una forma verbal finita en la oración principal, como en

—*ţüfa chi kulliñ puŋ tripakey weñe-a-lu* ↓//
este el animal de noche sale siempre a robar
este animal sale de noche a robar

Por su parte, las formas que tienen el sufijo *-yüm* aparecen en la oración subordinada temporal, como en

—*feymeo* ↑ / *küymi-yüm ţa chi machi* → /
entonces estando en trance el machi
—*wemüwekufükey kom püle pu ruka* ↓ //
persigue a los demonios todas direcciones dentro de casa
cuando el machi está en trance, persigue a los demonios por todas partes dentro de la casa

Así, en principio, cada forma verbal no finita aparece en un tipo diferente de subordinación. Sin embargo, hay un grado de cruce y traslapo en el sentido de que una misma forma verbal puede aparecer en más de un tipo de subordinación, y el mismo tipo de subordinación puede estar expresado por más de una forma verbal. Por ejemplo, las formas verbales con sufijo *-lu* pueden aparecer también en oraciones subordinadas adjetivas, como

—*palin meo ürartukukey kom che mülele-lu ina*
chueca en se pone a gritar toda gente que está a orillas
—*paliwe* ↓ //
cancha de chueca
en los partidos de chueca se pone a gritar toda la gente que está a la orilla de la cancha

Entonces, las formas verbales no finitas con sufijo *-lu* aparecen en oraciones subordinadas de finalidad, adjetivas, y otras. A la inversa, un tipo dado de subordinación, por ejemplo, las oraciones subordinadas de finalidad, puede manifestarse por más de una clase de formas verbales no finitas; para las oraciones subordinadas finales, éstas pueden llevar el sufijo *-lu*, combinado con el sufijo *-a* de futuro (*-a-lu*), como en

—*kuyfi fentreken che trawukey wemümara-a-lu* ↓ //
antiguamente de a mucha gente solía reunirse liebres a corretear
antiguamente se reunían grandes grupos de gente a cazar liebres

o pueden llevar forma verbal con el sufijo *-el*, combinado con el sufijo de futuro (*-a-el*), como en

—*konkeingün* *paliwe* *meo* *ţa* *ñi*
entran siempre ellos plural cancha de chueca a su

—*pali-a-el* *engün* ↓ //
jugar a la chueca ellos plural
ellos entran a la cancha para jugar a la chueca

Las formas verbales no finitas llevan una flexión verbal opcional muy similar a la de las formas verbales finitas. Aceptan los tres sufijos de tiempo (*-fu, -a, -afu*), se niegan por medio del sufijo *-no*; sin embargo, la aparición de otros sufijos adverbiales parece más restringida que en las formas verbales finitas.

Las formas *-lu*

Como ya quedó dicho, las formas verbales no finitas que presentan el sufijo *-lu* combinado con el sufijo *-a* de futuro (*-a-lu*), aparecen como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas adverbiales de finalidad, o sea, que determinan a un verbo añadiendo información que responde a la pregunta *ȧchumael?* "¿para qué?", como se aprecia en

—*mara* *tripakey* *puṇ* *üta-a-lu* *kacho* *well* *kachilla*
liebre sale siempre de noche a pastar pasto o trigo

—*we* *tremkülelu* ↓ //
nuevo que está creciendo
las liebres salen de noche a comer pasto o trigo recién brotado

la oración subordinada *ütaalu kacho well kachilla we tremkülelu* "a comer pasto o trigo recién brotado" indica la finalidad del acto de salir (*tripakey* "salen siempre"), respondiendo a la pregunta *ȧchumael tripakey?* "¿a qué salen?".

Las oraciones subordinadas de finalidad de este tipo cumplen dos condiciones:

1) su sujeto es el mismo de la oración subordinante; y
2) están adscritas a un verbo de traslado (como *tripa* "salir"), o que implica traslado (como *wicha* "visitar" o *trawu* "reunirse").

Estas formas verbales aparecen también como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas causales, es decir, que entregan

información que responde a la pregunta *ɨche(m)meo?* "¿por qué?", como en el siguiente ejemplo:

—*ţüfa chi kulliñ weñefeachawallngey ike-lu*
este el animal ladrón de gallinas es come siempre
—*am ilo* ↓ //
porque carne
este animal es ladrón de gallinas porque se alimenta de carne

la oración subordinada *ikelu am ilo* "porque se alimenta de carne", indica la causa de ser ladrón de gallinas (*weñefeachawallngey* "es ladrón de gallinas"), respondiendo a la pregunta *ɨche(m)meo weñefeachawallngey?* "¿por qué es ladrón de gallinas?".

Este tipo de oraciones subordinadas está marcado por el nexo causal *am* "porque", que ocupa el segundo lugar entre sus constituyentes internos.

Las formas verbales no finitas con sufijo *-lu* aparecen también como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas de tiempo, o sea, aquellas que llevan información que responde a la pregunta *ɨchumül?* "¿cuándo?", como en

—*dewma ella trafia-lu* ↑ / *kom che amutukey*
ya apenas ha anochecido toda gente siempre va de vuelta
—*kisuke ñi ruka meo* ↓ //
cada uno su casa a
cuando recién ha anochecido, la gente regresa cada uno a su casa

la oración subordinada *dewma ella trafialu* "cuando recién ha anochecido", responde a la pregunta *ɨchumül kom che amutukey kisuke ñi ruka meo?* "¿cuándo regresa la gente cada uno a su casa?". Este tipo de suboraciones determina al total de la oración principal (*kom che amutukey kisuke ñi ruka meo*), y no a la sola forma verbal principal (*amutukey*).

Estas formas verbales aparecen también como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas adjetivas activas. Éstas pueden ser restrictivas (especificativas, determinativas) o no restrictivas (explicativas, incidentales). Las primeras llevan información que limita el alcance o extensión del sustantivo al que están adscritas, por ejemplo en

— *palin* *meo* *ürartukulekey* *kom* *che*
partido de chueca en se pone a estar gritando toda gente
— *müle-lu* *ina* *paliwe* ↓ //
que está a orillas de cancha de chueca
en los partidos de chueca grita toda la gente que está a la orilla de la cancha

la oración subordinada adjetiva *mülelu ina paliwe* "que está a orilla de la cancha", limita la extensión del sustantivo *che* "gente": no es toda la gente, sino sólo la que está a orillas de la cancha. En cambio, en el ejemplo siguiente

— *akukeingün* *fey ţa chi ruka cheo ţa ñi*
llegan siempre ellos plural esa la casa donde su
— *mülemum ţa chi ļa* *wampontukule-lu* ↓ //
estar el difunto en la canoa estando dentro
llegan a la casa donde está el difunto dentro de la canoa

(*wampo* es "canoa", pero también "ataúd", en consonancia con la antigua costumbre mapuche de sepultar a los hombres adultos en una canoa); la oración subordinada *wampontukulelu* "que está dentro de la canoa" no restringe el alcance del sustantivo *ļa* "difunto", sino más bien expresa la circunstancia en que éste se encuentra.

El valor básico de las formas verbales no finitas que tienen sufijo *-lu* es activo, pero si en la forma verbal aparece el sufijo *-nge* "persona satélite tercera indeterminada agente", el sentido total de la forma verbal resulta pasivo, en el sentido de que la persona focal del párrafo es paciente de la acción expresada en la forma verbal *-lu*, como en

— *ţüfa chi fütra kulliñ lion pi-nge-lu* *katrükerkefui*
este el gran animal león que es dicho la interceptaba siempre
che *rume* ↓ //
cuentan gente incluso
este gran animal, llamado «león», atacaba incluso a la gente

La oración subordinada adjetiva puede aparecer sustantivada, como en

— *ţüfa kom che* *küpakeingün* *pentukupaalu*
esta toda gente vienen siempre ellos plural a hacer la visita
chi weñangküle-lu ↓ //
de pésame los que están tristes
toda esta gente viene a dar el pésame a los dolientes

Las formas verbales no finitas con sufijo *-lu* en la suboración adjetiva, tienen una forma «larga», marcada por el sufijo *-chi* (*-lu-chi*), conservada íntegra en pehuenche, pero que en las otras áreas ha perdido la sílaba *-lu-*. Por ejemplo, del tema *tuw* "proceder" se forma *tuw-lu* "que procede", que con el sufijo *-chi* queda *tuw-lu-chi* (en pehuenche) y *tuw-chi* (en las otras regiones), ambas con el mismo significado de la forma básica: "que procede". La forma larga, terminada en -(lu)*chi* aparece como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas adjetivas antepuestas al sustantivo al que determinan,

– ka küpakey kom püle tuw-chi che ↓ //
también viene siempre toda dirección que procede gente
también viene gente que procede de todas partes

donde se aprecia la oración subordinada adjetiva *kom püle tuwchi* "que procede de todas partes", antepuesta a su sustantivo *che* "gente". Este tipo de suboración es del todo equivalente a la más normal.

... che kom püle tuw-lu ↓ //
gente toda dirección que procede
... gente que procede de todas partes

Por lo general, las oraciones subordinadas adjetivas antepuestas, con verbo en -(lu)*chi*, son mínimas, o sea, constan sólo de la forma verbal, como en

– fey chi yewülküle-chi domo dungulkey
esa la que está llevando el canto mujer hace sonar siempre

– kadkawilla ↓ //
cascabel
la mujer que está acòmpañando el canto hace sonar cascabeles

En la lengua relajada de la conversación informal, es frecuente el uso de las formas no finitas con sufijo *-lu* sustituyendo a las formas finitas normales en el predicado de las oraciones independientes. Así, a la pregunta

– chumael amta doami ruka ṯa mi fotüm ↓ //
para qué interrogativo necesita casa tu hijo
¿para qué necesita una casa tu hijo?

una respuesta normal es

— *kurengeay ñi fotüm am* ↓ //
se casará mi hijo causal
porque se va a casar mi hijo

con verbo finito *kurengeay* "se casará", marcado por modo real o indicativo (*-y*) y persona focal tercera (*-ϕ*); alternativamente la respuesta puede ser

kurengealu ñi fotüm am ↓ //

con verbo no finito en *-lu* (*kurengealu*), sin marca de modo ni de persona focal, algo así como si en castellano se respondiera

estando por casarse mi hijo, por eso

Las formas *-yüm*

Las formas verbales no finitas que tienen sufijo *-yüm*, aparecen como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas de tiempo, como en

— *ngüñüle-yüm* [*tüfa kulliñ*] ↑ / *che rume yamkelafi* ↓ //
pasando hambre este animal gente siquiera no la respetaba
cuando [este animal] estaba hambriento ni a la gente respetaba

Su valor normal es activo, pero si aparece el sufijo *-nge* "persona satélite tercera, indeterminada agente", el sentido total de la forma verbal es pasivo, como en

— *tu-nge-yüm* [*fey chi ngürü*] *chumngechi rume* ↑ /
siendo tomado [ese el zorro] como sea
— *re trülke entuñmangekey fendeael* ↓ //
sólo piel él es sacado eso para vender
cuando lo toman [al zorro] como sea, sólo le sacan la piel para venderla

En la oración subordinada de tiempo alternan con mucha facilidad las formas con sufijo *-lu* y con sufijo *-yüm*

— *deo ikunu-yüm (o ikunu-lu) engün* ↑ / *ka*
ya quedando comidos ellos plural otra vez

— *llitukeingün ţüfa ngillatun* ↓ //
empiezan ellos plural esta rogativa

cuando ya han comido, empiezan nuevamente la rogativa

Las formas *-uma*

Las formas verbales no finitas con sufijo *-uma* aparecen en el predicado de oraciones subordinadas adjetivas, expresando una acción pasada y completa en el momento de la acción expresada en la oración principal, como en los dos ejemplos siguientes:

— *feymeo pepikangekey epu angken fara*
entonces son preparadas dos secas varas

— *katrükunu-uma kuyfi* ↓ //
que han sido dejadas cortadas tiempo atrás

entonces se preparan dos varas secas que han sido cortadas mucho tiempo antes

— *akutulu ñi füţa wentru mia-uma lelfün*
llegando de vuelta su marido hombre que antes andaba campo

— *meo* ↑ */ elukefi mate kofke engu* ↓ //
en le da eso mate pan juntos los dos

cuando llega su marido que andaba en el campo, le sirve mate con pan

Las formas *-el*

Las formas verbales no finitas que llevan sufijo *-el* aparecen como predicado en oraciones subordinadas sustantivas subjetivas, es decir, que funcionan como sujeto de la oración subordinante. El sujeto de la oración subordinada está marcado por medio de un posesivo.

—*puwlu* *ñi* *fentekunua-el*
llegando su estar por dejar hasta ahí no más
—*ñi* *palin* *engün* ↑ // ...
su partido de chueca ellos plural
cuando llega el momento de terminar ellos su partido, ...

Todo el trozo citado es una oración subordinada de tiempo, cuyo verbo principal es *puwlu* "llegando, al llegar, cuando llega"; su sujeto es la oración subordinada sustantiva *ñi fentekunuael ñi palin engün* "su estar por dejar hasta ahí no más su partido de chueca ellos"; cuyo verbo es *fentekunuael* "estar por dejar hasta ahí no más" y cuyo complemento directo es *ñi palin* "su partido de chueca"; el sujeto está marcado por *ñi* (en *ñi fentekunuael*) "su (de tercera persona)", detallado como plural por *engün* "plural de tercera persona", o sea, "ellos".

Más frecuentes son los casos en que la oración subordinada sustantiva es objetiva, es decir, funciona como complemento directo de la oración subordinante, como en

—... *kimuwkeingu* *ţa* *ñi* *rüf*
se dan a saber uno al otro ellos dos su efectivamente
—*palia-el* *engu* *müten* ↓ //
ir a jugar a la chueca ellos dos no más
ellos dos se hacen saber uno al otro que efectivamente van a jugar a la chueca

donde la oración subordinada *ţa ñi rüf paliael engu müten* "que efectivamente van a jugar a la chueca ellos dos" es complemento directo de la forma verbal *kimuwkeingu* "se dan a saber uno al otro ellos dos".

El valor básico de las formas verbales con el sufijo *-el* es activo, pero si aparece en ellas el sufijo *-nge* "persona satélite tercera indeterminada agente", el sentido total resulta pasivo, como en

—*feymeo* ↑ / *pelu* *ñi* *tralkatu-nge-a-el* → / *fey* *chi* *trapial*
entonces viendo su estar por ser disparado ese el puma
—*ngümakerkefuy* ↓ //
lloraba siempre, cuentan
viendo que iban a dispararle, el puma lloraba —según se cuenta—

Estas formas verbales aparecen también en oraciones subordinadas completivas de *müley* "es necesario, es preciso", como en

—*feymeo* ↑ / *chi machi müley ñi küymia-el* ↓ //
entonces el machi es necesario su caer en trance
entonces, el machi debe caer en trance

y en oraciones subordinadas completivas de *pingey* "es llamado, es dicho", como en

—*ļaweņtun kutran pingey ñi ngawtuafi-el* ↓ //
medicinar enfermo es dicho su ponerle una lavativa
medicinar al enfermo es ponerle una lavativa

Las oraciones subordinadas con verbo sufijado en *-el*, pueden aparecer como completamente circunstancial de causa, con su forma verbal seguida por el nexo causal *meo*, como en

—*pichi kuyfi newe mülewekelay mara* → /
poco tiempo atrás casi ya no quedaban liebres
—*ngewekenofel meo mawidanto kom püle* ↓ //
no seguir habiendo por matorrales todas direcciones
hace poco tiempo casi no quedaban liebres porque ya no había matorrales por ninguna parte

Las formas verbales no finitas con sufijo *-el*, aparecen también como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas consecutivas o consecuenciales, dependientes de los nexos consecutivos *feymeo* "así, en consecuencia" y *famngechi* "de esta manera", como en

—*ngeykurewekey ka machi ţa ñi llowtuael*
hace movida de rehue también machi su recibir después de eso
—*doy newen püllü*\ → / *ka feymeo ñi doy küme dakutrantua-el* ↓ //
más forzudo espíritu y así su más bien curar enfermos
después de eso
el machi hace cambio de rehue también para recibir un espíritu más poderoso y así sanar mejor a los enfermos

En el siguiente ejemplo, el nexo consecutivo es *famngechi*

—*iney no rume doampiyewekelay ka*
alguien no siquiera no sigue haciendo más lo necesario y
—*famngechi ţa ñi wemümaraafel* ↓ //
de esta manera su posible correteo de liebres
nadie se preocupa ya más de hacer lo necesario de modo que haya cacería de liebres

El sentido básico de estas formas es activo, pero si ocurren con el sufijo *-nge* "persona satélite tercera indeterminada agente", el sentido total es pasivo, como en

—*fey chi machi müley ñi nieael kiñe rewe feymeo*
ese el machi es necesario su tener un rehue así que
—*ñi kim-gne-a-el cheo ṯa ñi mülen* ↓ //
su ser sabido donde su estar

El machi debe tener un rehue y que así se sepa donde vive él

Las formas verbales no finitas con sufijo *-el* combinado con el sufijo *-a* de futuro, aparecen como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas de finalidad, como en

—*konkeingün paliwe meo ṯa ñi*
entran siempre ellos plural cancha de chueca a su
—*pali-a-el engün* ↓ //
jugar a la chueca ellos plural

entran a la cancha de chueca a jugar

A diferencia de las oraciones subordinadas finales con sufijo *-lu*, las que llevan forma verbal con sufijo *-el* ocurren típicamente determinando al total de la oración subordinante, como en

—*fey chi ngüchalmachife llowkey chem pin machi*
ese el alentador de machi recibe siempre eso decir machi
—*ta ñi ngütrameltu-a-fi-el rupan küymile* ↓ //
su relatarle eso después de eso después que esté en trance

el ayudante de machi recibe lo que éste dice para relatárselo después de que vuelva del trance

aunque no faltan casos en que aparecen como determinantes de la forma verbal de la oración principal, como en

—*ṯüfa chi pu tralkatumarafe mangelkunuwkefuingün*
estos los plural disparadores de liebre se dejaban invitados
—*ñi tripa-a-el* ↓ //
unos a otros ellos plural su salir

los cazadores de liebres se invitaban unos a otros a salir

sin embargo, casos como éste pueden ser interpretados más como oraciones subordinadas completivas, que como oraciones subordinadas finales.

Las formas verbales no finitas con sufijo *-el,* aparecen también en oraciones subordinadas de tipo adjetival, o sea, que modifican a un sustantivo, dependientes del adverbio relativo *cheo* "en (el lugar) donde", como en el ejemplo siguiente

— *kom pu palife eluwkeingün*
todos plural jugadores de chueca se preparan ellos plural

— *ñi amuael paliwe meo cheo ţa ñi pali-a-el*
su ir cancha de chueca a donde su estar por jugar

— *engün* ↓ //
a la chueca ellos plural

todos los jugadores de chueca se preparan para ir a la cancha en la que habrán de jugar

aparentemente, la condición para que las formas terminadas en el sufijo *-el* aparezcan en este tipo de oraciones subordinadas, es que el evento expresado en ellas sea posterior al expresado en la oración principal o subordinante —lo que de alguna manera se manifiesta en el sufijo *-a* de futuro que aparece en ellas (*pali-a-el*)—. Si esta relación de posterioridad no se da, es de norma el uso de otra forma verbal (*-mum*).

Un uso completamente diferente de las formas no finitas con sufijo *-el* es el de palabra principal del predicado de oraciones subordinadas adjetivas de significado pasivo pasado. Así, dado el tema verbal transitivo *wicha* "invitar", la forma *wicha-el* significa "(alguien) que ha sido invitado", como se aprecia en

— *chi epu kinete wicha-el müley fill*
los dos jinetes que han sido invitados es necesario todos

— *aṇţü ñi lepümafiel kisuke chi epu kawellu* ↓ //
días su hacerlos correr cada uno los dos caballos

los dos jinetes que han sido invitados deben hacer correr todos los días sus dos caballos (cada uno su propio caballo)

Este tipo de oraciones subordinadas llevan marcada la persona del agente por medio de un posesivo; así, en el ejemplo siguiente, la forma verbal *üytukunoel* "(algo) que ha sido designado" está referida a *aṇţü*

"día"; el posesivo *ñi* "tercera persona", complementado con *engu* "dual de tercera persona", se refiere a los dos agentes de la acción de designar: "el día que ha sido designado por ellos dos".

—*üngemkülekey müten fey chi aṇṭü ñi üytukunoel*
están esperando nada más ese el día su que ha sido designado
—*engu ṭa ñi paliael engün* ↓ //
ellos dos su jugar a la chueca ellos plural
solamente quedan esperando el día que ellos dos han designado para jugar a la chueca

En oraciones subordinadas de este tipo, el sustantivo al cual está adscrita la subordinada, puede obviarse (si está suficientemente claro en el contexto), con lo cual la oración subordinada adjetiva queda sustantivada, como en

—*ngeykurewekey machi anümelngetuael*
hace movida de rehue machi para su serle plantado después eso
—*kiñe we rewe* → / *wesañamawle ṭa ñi niel* ↓ //
un nuevo rehue si se le estropea su ser tenido
el machi hace cambio de rehue para que se le plante un nuevo rehue, si se estropea el que tiene

Sustantivos de amplia área semántica, como *dungu* "palabra, discurso, tema" o *chemkün* "cosa, cuestión", suelen obviarse sistemáticamente en este contexto, como en

—*fey chi ngüchalmachife nütrameltukefi ṭa chi*
ese el alentador de machi le conversa después de eso el
—*machi kom ṭa ñi feypiel küymilelu* ↓ //
machi todo su así decir estando en trance
el ayudante de machi le repite todo lo que él ha dicho cuando estaba en trance

Cuando el sufijo *-el* viene combinado con el sufijo *-a* de futuro, el significado total es pasivo futuro; así, dado el tema *i* "comer", la forma verbal no finita *i-a-el* significa "(algo) que ha de ser comido", con claro sentido de finalidad: "(algo) que es o sirve para ser comido", como en el siguiente ejemplo, en el que está tácito el sustantivo *chemkün* "cosas".

—*...amukeingün* *waria* *meo* *ngillameael*
van siempre ellos plural ciudad a a comprar allá
—*pulko* *ka* *itrofill* *[chemkün]* *iael* ↓ //
vino y variadas [cosas] para ser comidas
...van a la ciudad a comprar vino y otras cosas para comer

La forma *iael* ha llegado a lexicalizarse con el significado de "comida, alimento", como se puede apreciar en el siguiente ejemplo:

—*kom* *che* *ikey* *ilo* *ka* *itrofill* *iael* ↓ //
toda gente come carne y variadas comidas
toda la gente come carne y otras comidas

La oración subordinada adjetiva puede estar removida o distanciada de su sustantivo, como ocurre en

—*ngürü* *tungeyüm* ↑ / *re* *trülke* *müten* *entuñamangekey*
zorro siendo tomado solamente piel nada más él es sacado
— *fendeael* *waria* *meo* ↓ //
eso para ser vendida ciudad en
cuando cazan al zorro sólo le sacan la piel para venderla en las ciudades

Las formas verbales con sufijo pasivo *-el*, tienen una forma «larga» alternante, marcada por el sufijo *-chi*, (*-el-chi*), que aparece como palabra principal del predicado de oraciones subordinadas adjetivas antepuestas a su sustantivo. Tienen significado pasivo; así, del tema *machitu* "hacer machitún", sale la forma vebal no finita *machituel* de significado pasivo pasado: "(enfermo) al que se ha hecho machitún". La adición de *-chi* produce la forma *machituelchi* también de significado pasivo pasado, la que se antepone a su sustantivo, como se aprecia en

—... *ka* *kiñeke* *meo* *mongekelay* *ta* *chi* *machitu-el-chi*
y algunas veces en no sana siempre el que se le ha
— *kutran* ↓ //
hecho machitún enfermo
...y algunas veces no sana el enfermo al que se le ha hecho machitún

Normalmente, este tipo de oraciones subordinadas son mínimas, es decir, constan de la sola forma verbal, a veces con un posesivo que marca al agente, como en

— *trapial lefmawkerkey tranakunun ṯa ñi yene-el-chi*
puma huía, dicen dejando caído su que estaba llevando
— *chem kulliñ rume ↓ //*
cualquier animal que fuera
el puma huía —según cuentan— dejando botado el animal que llevaba, cualquiera que éste fuera

LAS FORMAS *-ETEO*

Las formas verbales no finitas que tienen sufijo *-eteo*, tienen la misma gama de uso que las formas construidas con el sufijo *-el*, pero con una importante diferencia de significado: la persona focal de la oración subordinante es paciente de la acción expresada en la forma verbal no finita en *-eteo*. El agente es siempre una tercera persona determinada, presentada como interactuante secundario, como se aprecia en

— *datukutranalu machi ↑ / müley*
cuando va a hacer curación de enfermo machi es necesario
— *ñi kellua-eteo fentren che ↓ // ... fey*
su ser ayudado él mucha gente ... esos
— *chi pu afafafe müley ñi ürarüla-eteo*
los plural ayudantes del rito es necesario su serle dados los
— *ka palolea-eteo wiño ↓ //*
gritos rituales y serle hecho soñar eso bastones de chueca
cuando el machi va a hacer curación a un enfermo, debe ser ayudada por mucha gente... los ayudantes deben lanzarle los gritos rituales y hacerle sonar sus bastones de chueca

En la estructura mapuche, la persona focal (o «sujeto») es *machi* "el machi", que es paciente en las tres formas verbales: *kelluaeteo, ürarülaeteo* y *paloleaeteo*. En particular, la traducción castellana de la segunda parte del enunciado tiene el inconveniente de presentar a los ayudantes del rito como actuante focal, en circunstancias en que la oración mapuche *fey chi pu afafafe müley ñi ürarülaeteo ka paloleaeteo ñi wiño* es una predicación sobre el *machi* (paciente), no sobre los *afafafe* (agentes).

En el siguiente ejemplo, la forma *-eteo* aparece en el predicado de una oración subordinada sustantiva que funciona como complemento directo del verbo principal:

—*trawün niekey pu che ngillatuafiel chao ngünechen*
rogativa tienen plural gente para rogarle padre dios
—*ñi elua-eteo küme kosecha* ↓ //
su ser dada eso buena cosecha
la gente hace rogativa para pedirle a dios padre que les dé buena cosecha

La siguiente es una oración subordinada consecutiva, introducida por el nexo consecutivo *feymeo* "y así, y de este modo". Está tomada de un texto cuya persona focal es *machi* "el machi":

—*fey ti chi dungumachife müley ñi rume*
ese el intérprete de machi es necesario su mucho
—*fülküyawael* → / *feymeo fey ñi llowneñma-eteo*
cerca andar y así ese su estar siéndole recibido eso a él
—*kom dungu ţa ñi chem pipingen* ↓ //
toda palabra su aquello estar diciendo
el intérprete de machi debe andar muy cerca (del machi) y así poder recibirle cualquier cosa que él esté diciendo

En el ejemplo siguiente, la forma verbal no finita con sufijo *-eteo* aparece en una oración subordinada de tiempo —del tipo de extensión temporal— marcada por *ula* "hasta".

—*mara inakeeyeo trewa fente tu-eteo ula* ↓ /
liebre es seguida ella por él perro hasta ser tomada hasta ahí
—*well ñamum-eteo ula* ↓ //
o ser perdida hasta ahí
la liebre es perseguida por el perro hasta que la atrapa o la pierde

Las formas *-n*

El sufijo *-n* aplicado a temas verbales, forma el sustantivo verbal correspondiente; por ejemplo, dado el sustantivo normal *kullkull* "cuerno de caza", se puede formar por medio del sufijo *-tu* "verbalizador de

sustantivo", el tema verbal *kullkulltu* "tocar el cuerno de caza". Ahora, por medio del sufijo *-n*, se forma el sustantivo verbal *kullkulltun* "toque de *kullkull*, acción y efecto de tocar el *kullkull*", como en

—ţüfa chi kullkulltu-n meo kimuwkeingu
este el toque de cuerno de caza con se hacen saber uno al otro
— ţa ñi rüf paliael engu müten ↓ //
ellos dos su efectivamente jugar a la chueca ellos dos no más
con este toque de cuerno ellos dos se hacen saber mutuamente que efectivamente van a jugar a la chueca

Los sustantivos así formados se comportan como cualquier otro sustantivo de la lengua, pero además su carácter verbal permite que se puedan expandir hasta formar verdaderas oraciones subordinadas sustantivas, como en

—fey chi ürarü-n epu trokiñ che → / fütra kamapu allküngey ↓ //
ese el gritar dos grupos personas grande lejos es escuchado
el griterío de los dos grupos de personas se escucha desde lejos

fey ţa chi ürarün epu trokiñ che es una oración subordinada sustantiva que funciona como sujeto de la oración subordinante. La forma verbal del predicado subordinado es *ürarün* "gritar", y su sujeto es la frase sustantiva *epu trokiñ che.*

Estas oraciones subordinadas pueden ser objetivas, es decir, funcionar como complemento directo de la forma verbal principal, como en

—fao pengelan chumnge-n rewe ↓ //
aquí mostraré cómo ser rehue
aquí mostraré cómo es el rehue

El sujeto está marcado por medio de un posesivo cuando coincide con el sujeto o el complemento directo de la oración principal. En el siguiente ejemplo, el sujeto de la oración subordinada es el mismo de la oración subordinante.

—fey chi ñidol trawulkey kom pu wentru ţa ñi
ese el jefe reúne todos plural hombres su
—ngütramelafiel ñi rakidoamküle-n nieael ngillatun ↓ //
conversarles su estar pensando tener rogativa
el jefe reúne a todos los hombres para contarles que está pensando hacer una rogativa

En el siguiente ejemplo, el sujeto de la oración subordinada es correferencial con el complemento directo de la oración subordinante.

—*deo ḻangümfilu ṯa chi ngürü ka ngünedoamfilu*
ya habiéndolo matado el zorro y habiéndolo observado
—*ṯa ñi marangeno-n ↑ /rume weñangkülewekefuy ṯa chi*
su no ser liebre mucho triste estando resultaba el
—*wentru ↓ //*
hombre
cuando ya había matado al zorro y advertido que no era liebre, el hombre se entristecía mucho

Las formas verbales no finitas con sufijo *-n* aparecen en el predicado de oraciones subordinadas de modo, es decir, que llevan información que responde a la pregunta *¿chumngechi?* "¿cómo?".

—*fey dewma puṉlu wiñomekefuingün*
entonces ya anochecido volviendo estaban ellos plural
—*küpalnetu-n fentren trülke mara ↓ //*
trayendo después de eso muchas pieles liebre
cuando ya había anochecido, regresaban trayendo muchas pieles de liebre

Eventualmente, el sujeto de la oración subordinada puede estar marcado por un posesivo;

—*chi weya pichi wentru witralewerkey müten ↓ / ñi*
el pobre pequeño hombre de pie quedó, dicen no más su
—dunguno-n ka ñi trekaweno-n pichi rume ↓ //
no hablar y su no caminar ya más poco siquiera
el pobre niño se quedó parado (así lo cuentan), sin hablar y sin poder dar un solo paso

en este caso, las oraciones subordinadas modales quedan muy separadas del resto del enunciado —casi como un detalle marginal—, razón por la cual fue necesario replicar el sujeto (*chi weya pichi wentru* "el pobre niño") por medio del posesivo de tercera persona *ñi.*

El sufijo *-n* aplicado a un tema verbal transitivo forma el participio pasivo pasado correspondiente. Por ejemplo, del tema *trana* "ma-

chacar", resulta *tranan* "machacado". Este participio pasivo pasado funciona como un adjetivo.

—*fey chi machi dewmafalkey kiñe faso ļaweŋ ↓ /*
ese el machi ordena preparar un vaso medicina
—*trana-n foye ↓ //*
machacado canelo
el machi ordena preparar un vaso de medicina: canelo machacado

El sustantivo puede estar elíptico por cuestiones puramente ocasionales, como en

—*ţüfa ngillatuwe ţa kiñe trokiñ trari-n foye → /*
este lugar de rogativa un manojo amarrado canelo
—*katrü-n [foye] → //*
cortado [canelo]
el lugar para la rogativa [está marcado por] un manojo de canelo amarrado... cortado

katrün "que ha sido cortado" es información olvidada en el momento oportuno y añadida en el último minuto, cuando ya la estructura del enunciado estaba completa.

Las formas *-am*

Las formas verbales no finitas que llevan el sufijo *-am* aparecen en el predicado de oraciones subordinadas de finalidad, normalmente precedidas de un posesivo que expresa al sujeto. Si el sujeto de la oración subordinada es el mismo de la oración subordinante, basta el posesivo,

—*... chi machi küymikey ↓ / feymeo ñi küme küymi-am ↑ /*
el machi cae en trance entonces su bien para caer en trance
—*pallelngekey fentren wiño ka karoti ↓ //*
le son hechos sonar muchos bastones de chueca y garrotes
...el machi debe caer en trance, entonces, para que caiga bien en trance le hacen sonar muchos bastones de chueca y garrotes

pero si el sujeto de la oración subordinada es diferente al de la oración subordinante, debe venir expresado por el posesivo correspondiente y por una frase sustantiva, postpuesta a la forma verbal.

—*feymeo ñi küymi-am chi machi* ↑ / *kom chi pu*
entonces su para caer en trance el machi todos los plural
—*wentru ürarkeingün ka palolelkeingün ñi*
hombres gritan ellos plural y hacen sonar ellos plural sus
—*wiño* ↓ //
bastones de chueca
entonces, para que el machi caiga en trance, todos los hombres gritan y hacen sonar sus bastones de chueca

Cuando estas oraciones subordinadas aparecen iniciadas por *fey* o *feymeo* "de modo que", se parecen mucho a las oraciones subordinadas consecutivas.

—... *chi pu wentru trawulelu eldungukeingün*
los plural hombres que están reunidos dejan señalado ellos
— *kiñe antü ta ñi trawael engün* → / *feymeo*
plural un día su reunirse ellos plural de este modo
—*ñi trürümu-am engün* ↓ //
su prepararse ellos plural
...los hombres reunidos fijan un día para reunirse y así prepararse

Estas formas verbales aparecen también en oraciones subordinadas de finalidad de tipo adjetival, es decir, determinantes de sustantivo, como

—*feymeo* ↑ / *akulu chi antü nie-am ngillatun* ↑ / kom
entonces llegando el día para tener rogativa toda
—*che pepikawküley itrofill meo* ↓ //
gente está completamente dispuesta variadas [cosas] en
cuando llega el día en que habrá rogativa, toda la gente está completamente preparada en todo

En algunos casos es difícil distinguir entre una oración subordinada de tipo adverbial (determinante del verbo o de la frase verbal), y una del tipo adjetival (determinante de sustantivo o de frase sustantiva): es lo que ocurre en

—... *üytukunukeingu kiñe antü ta ñi kude-am*
dejan nombrado ellos dos día su para tener
— *engu* ↓ //
carrera ellos dos
ellos dos fijan un día para tener la carrera

Las formas verbales no finitas con sufijo *-am* aparecen también en el predicado de oraciones subordinadas de adverbio relativo *cheo* "(lugar) donde", cuyo antecedente puede estar expreso o tácito, y en las que el evento expresado es posterior al evento de la oración principal, como en

—fey chi wentru mülelu cheo ñi llitu-am ñi lefün
ese el hombre que está donde su haber de empezar su correr
—chi epu kawellu lef ürarürumekey ↓ //
los dos caballos rápidamente grita de repente

el hombre que está en el lugar donde van a empezar a correr los dos caballos, lanza de repente un grito

Su significado de base es activo, pero si está presente el sufijo *-nge* "persona satélite tercera indeterminada agente", el significado total es pasivo, como en el siguiente ejemplo:

—fey chi ngeŋ ļa pepikakey kalla → / asaon → /
ese el dueño difunto prepara siempre chuzos azadones
—pikota → / pala ↓ / ñi rüngamean eltun
picotas palas su para hacer excavación allá cementerio
—meo cheo ñi rüngalngeme-am ţa chi wampo ļa ↓ //
en donde su haber de ser sepultada allá la canoa difunto

el deudo responsable prepara chuzos, azadones, picotas y palas para ir a hacer allá en el cementerio la excavación donde ha de ser sepultada la canoa de difunto (o sea, la canoa que sirve de ataúd)

Debe notarse, además, que en este ejemplo está expreso el antecedente de la oración subordinada de adverbio relativo (*eltun* "cementerio").

Este tipo de oraciones subordinadas se asemeja mucho a las oraciones interrogativas de lugar introducidas por el pronombre interrogativo *¿cheo?* "¿dónde?". Véase el siguiente ejemplo de pregunta retórica:

—cheo ñi umawtu-am ţa chi mara ↓ / dewmakey kiñe
dónde su haber de dormir la liebre hace siempre una
—pichi lolo ↓ //
pequeña cueva

¿dónde duerme la liebre? hace una pequeña cueva

Las formas *-mum*

Las formas verbales no finitas que llevan sufijo *-mum* ocurren en el predicado de oraciones subordinadas intransitivas de adverbio relativo *cheo* "(lugar) donde", dependientes de un sustantivo de lugar que le sirve de antecedente, el cual puede estar expreso o tácito. El evento que expresan debe ser anterior o simultáneo al evento expresado en la oración subordinante. Si su sujeto es el mismo de la oración precedente, éste va marcado en la subordinada por medio de un posesivo; si su sujeto es diferente, va marcado por un posesivo y expresado en una frase sustantiva postpuesta a la forma verbal. En el siguiente ejemplo, la oración subordinante y la subordinada tienen sujetos diferentes:

—*fey ti chi rewe anümtukulekey itrotripa ruka*
ese el rehue está puesto plantado frente a casa

—*cheo ţa ñi müle-mum kiñe machi* ↓ //
donde su residir un machi

el rehue está plantado frente a la casa donde vive un machi

En el ejemplo siguiente, el sujeto es el mismo de la oración precedente:

—... *kimngekelay cheo ţa ñi nien ta chi ngürü ţa ñi*
no es sabido eso donde su tiene el zorro su

—*ruka ka ţa ñi koñike-mum* ↓ //
casa y su criar

...no se sabe donde vive el zorro ni donde tiene sus crías

En el primer ejemplo, el antecedente está expreso (*ruka* "casa"); en el segundo, está tácito. En el siguiente ejemplo, también está tácito:

—*kimngekey [ruka] cheo ţa ñi müle-mum kiñe machi*
es sabido eso [casa] donde su residir un machi

—*pengeyüm kiñe rewe anülelu itrotripa ruka* ↓ //
cuando es visto un rehue que está plantado frente a casa

se sabe donde vive un machi cuando se ve un rehue plantado frente a la casa

En las páginas anteriores se ha descrito, en líneas generales, el aspecto más prominente de las formas verbales no finitas: su distribución en distintos tipo de oraciones subordinadas. Por medio de estas formas, el párrafo mapuche puede expresar una serie de eventos vinculados entre sí en una intrincada red de relaciones de ordenación mutua.

Capítulo IX

LOS TEMAS VERBALES

Temas verbales simples y complejos

En lo que respecta a su constitución interna, los temas verbales mapuches van desde los más simples, manifestados por una (y sólo una) raíz verbal, hasta los más complejos, formados por una raíz o por una agrupación de raíces, seguida de uno o más sufijos derivativos o temáticos.

Así, en una forma verbal como

ḻauyey ya murió, ya murieron

se distinguen el tema verbal *ḻa* "morir", flexión verbal opcional, manifestada por el sufijo perfectivo *-uye*, y la flexión verbal obligatoria finita, manifestada por el sufijo perfectivo *-uye*, y la flexión verbal obligatoria finita, manifestada por el sufijo *-y* de modo indicativo o real; la ausencia de otros sufijos flexionales indica que la persona focal es tercera (sin indicación de número).

tema verbal .....raíz *ḻa* "morir"
flexión opcional .....sufijo *-uye* "perfectivo"
flexión obligatoria
finita:
– modo .....sufijo *-y* "modo indicativo"
– persona focal .....sufijo *-ϕ* "tercera persona"

El tema verbal *ḻa* "morir" no es divisible en unidades significativas menores, situación que se expresa diciendo que es una raíz verbal.

En cambio en una forma verbal como

ŋampitriparkey se dice que salió (o salieron) sin rumbo fijo

se distinguen el tema *ŋampitripa* "salir sin rumbo fijo"; la flexión opcional, manifestada por el reportativo *-rke*, y la flexión verbal obligatoria finita, manifestada por el sufijo de modo indicativo *-y*; la ausencia de otros sufijos flexionales indica que la persona focal es tercera (sin indicación de número).

tema verbal .....*ŋampitripa* "salir sin rumbo fijo"
flexión opcional .....sufijo *-rke* "reportativo"
flexión obligatoria
finita:
– modo .....sufijo *-y* "modo indicativo"
– persona focal .....sufijo ϕ "tercera persona"

El tema verbal *ŋampitripa* "salir sin rumbo fijo", está compuesto de dos raíces verbales seriadas entre sí: *ŋampi* "andar sin rumbo fijo" y *tripa* "salir". Éste es un terma verbal complejo.

Transitivadores y causativos

Las raíces verbales pueden ser intransitivas (sólo llevan persona agente) o transitivas (llevan persona agente y paciente). La raíz *küpa* "venir" es intransitiva (como en *küpan* "yo vine)"; la raíz *kintu* "buscar" es transitiva (como en *kintuen* "tú me buscaste"). Un sufijo transitivador transforma una raíz intransitiva en un tema transitivo, como en *trepe* "despertarse", frente a *trepel* (*trepe* combinado con el transitivador *-l*) "despertar (a alguien)"; o *püra* "subirse", frente a *püram* (*püra* combinado con el transitivador *-m*) "subir (a una persona, a una cosa)"; o *ngüma* "llorar", frente a *ngümaye* (*ngüma* combinado con el transitivador *-ye*) "llorar (a alguien)". Entre una raíz terminada en consonante y los transitivadores *-l* y *-m*, se intercala una *ü* vacua, que sirve sólo para los efectos de acomodación a la pauta silábica de la lengua: *wangk* es "ladrar" y *wangk-ü-l* es "ladrarle (a alguien)"; *lliw* es "derretir" y *lliw-ü-m* es "derretir (algo)". De frecuencia más restringida es el transitivador *-lka*, como en *llüka* "asustarse" en oposición a *llüka-lka* "asustar (a al-

guien)" o *yewe* "avergonzarse" en oposición a *yewe-lka* "avergonzar (a alguien)".

En general, los transitivadores se parecen mucho a los causativos. Así, *illku* es "enojarse", con transitivador queda *illkul* "hacer enojarse (a alguien)". Algunos verbos toman dos transitivadores, uno causativo (*-l*), y otro no causativo (*-ye*): *ngüma* es "llorar", *ngümal* es "hacer llorar (a alguien)" y *ngümaye* es "llorar (a alguien)"; *dungu* es "hablar", *dungul* es "hacer hablar (a alguien)" y *dunguye* es "aludir (a alguien)". Otros verbos, como *tripa* "salir", tienen transitivador causativo *-l*, de donde *tripal* "hacer salir (a alguien)"; y transitivador no causativo *-tu*, de donde *tripatu* "salirle al paso (a alguien)"; igualmente de *rüngkü* "saltar" se forma *rüngkütu* "saltarle (a alguien) encima".

La asignación de un transitivador dado a una raíz dada, es arbitraria, de modo que cada raíz debe aprenderse con el transitivador correspondiente. Sin embargo, las raíces terminadas en *f* toman siempre el transitivador *-üm*, previo cambio de la *f* en *p*, como en *lüf* "quemarse, arder", del que se forma *lüp-üm* "quemar o incendiar (algo)"; *af* es "terminarse (algo)" y *ap-üm* es "terminar (algo), acabar (con algo)", como en

afi pulko	se acabó el vino
apümi pulko	acabó (o acabaron) con el vino (o sea, se lo bebió o bebieron) todo

lef es "correr" y *lep-üm* es "poner a correr, hacer correr", como en

lefi kawello	corrió el caballo
kepümi kawello	hizo correr al caballo

Algunos temas verbales complejos

A partir de una raíz intransitiva puede formarse un tema verbal durativo o progresivo, mediante el sufijo *-le* (si la raíz termina en vocal) o *-küle* (si la raíz termina en consonante). Así:

mollfü "sangrar"	*mollfüle* "estar sangrando"
kudu "acostarse"	*kudule* "estar acostado"
ngeyküf "tiritar"	*ngeyküfküle* "estar tiritando"
ürar "gritar"	*ürarküle* "estar gritando"

Si la raíz es transitiva o transitivizada (por efecto de un transitivador), el tema durativo o progresivo se forma por medio del sufijo *-ne* o *-nie*, probablemente una gramaticalización de la raíz verbal *nie* "tener". Así:

ye "llevar"	*yene* "estar llevando"
ngüñül	"hacer pasar hambre a alguien"
ngüñülne	"estar haciendo pasar hambre a alguien"

(*ngüñul* está formado sobre la raíz *ngüñü* "estar hambriento" combinada con el transitivador causativo *-l*).

La reduplicación de la raíz y la adición del sufijo *-ne*, forman un tema durativo permanente, como en

pültre	colgar (intransitivo)
pültrene	tener colgado (algo)
pültrepültrene	llevar algo colgado permanentemente (por ejemplo, un collar)

Un tema durativo o progresivo con sufijo *-le* o *-küle*, al que se le añade el sufijo temático *-we*, se transforma en un tema resultativo, como en

kansa	cansarse
kansale	estar cansado
kansalewe	quedar o resultar cansado (después de algo)
afdoam	sorprenderse
afdoamküle	estar sorprendido
afdoamkülewe	quedar o resultar sorprendido (después de algo)

Los temas iterativos se forman mediante la reduplicación de la raíz y la adición del sufijo temático *-nge*, como en

pi	decir
pipinge	decir una y otra vez

Otros temas iterativos se forman mediante la reduplicación de la raíz y la adición del sufijo temático *-tu*, como en

rüngkü	saltar
rüngkürüngkütu	dar saltos

Los temas iterativos del tipo raíz reduplicada combinada con el sufijo *-nge* son intransitivos. Los temas iterativos del tipo raíz redupli-

cada con el sufijo *-tu* son también intransitivos, pero pueden transitivizarse mediante el transitivador *-l*, como en

rüngkürüngkütu	dar saltos
rüngkürüngkütul	hacer dar saltos (a alguien, a algo)

Una raíz reduplicada más el sufijo temático *-ye*, forman un tema cuyo valor oscila entre la duración y la reiteración. Así, *küpal* (de *küpa* "venir" y *-l* "transitivador") producen *küpalküpalye* es "estar trayendo continuamente, estar trayendo una y otra vez". Si la raíz de base es intransitiva (como *kanta* "cantar"), el tema reduplicado durativo-iterativo (*kantakantaye* "estar cantando continuamente, estar cantando una y otra vez") puede tomar el transitivador *-l*: *kantakantayel* "estar cantándole a alguien una y otra vez".

La duración también puede expresarse por medio de la raíz verbal *meke* "ocupar tiempo en una actividad dada", como en

awkantu	jugar
awkantumeke	ocupar tiempo jugando

Es posible partir de un tema complejo y unirlo a la raíz *meke*:

lüpef	cerrar y abrir los ojos
lüpeflüpeftu	cerrar y abrir los ojos una y otra vez
lüpeflüpeftumeke	pasar un buen rato cerrando y abriendo los ojos

Incluso, varias raíces seriadas pueden construirse con *meke*; así *witra* "levantarse", *lef* "correr", y *tripa* "salir", se pueden unir entre sí y formar el tema *witraleftripa* "levantarse y salir corriendo", al cual *meke* añade el matiz de estar en eso durante un tiempo: *witraleftripameke* "estar un buen rato levantándose y saliendo a la carrera".

Un significado muy similar al durativo se obtiene a partir de una raíz verbal —o de un tema complejo— añadiéndole el sufijo temático *-yaw* "andar haciendo eso", como en

ngüma	llorar
ngümayaw	andar llorando

El sufijo *-yaw* se puede añadir a un tema complejo como *trekatrekatu* "caminar una y otra vez" (de *treka* "caminar"), de donde sale *trekatrekatuyaw* "andar camina que camina".

Un tema verbal simple o complejo puede unirse al sufijo temático *-fem* "inmediatamente", como en

ramtu	preguntar
ramtufem	preguntar inmediatamente
nengüm	sacudir
nengümnengümtu	sacudir una y otra vez, dar sacudones
nengümnengümetufem	sacudir inmediatamente una y otra vez
kon	entrar
rüngkü	saltar
rüngkükon	saltar adentro, entrar de un salto
rüngkükonfem	entrar de un salto inmediatamente

Otra formación temática muy frecuente se produce con el sufijo *-kaw*, como en

ngolli	embriagarse
ngollikaw	embriagarse completamente, embriagarse muchas veces

El tema así formado puede hacerse durativo por medio de *meke*,

ngollikawmeke	estar durante un tiempo embriagándose completamente o muchas veces

o por medio de *-küle*, como en

kutran	sufrir, tener dolor
kutrankaw	sufrir mucho dolor
kutrankawküle	estar sufriendo mucho dolor

Una raíz verbal o un tema verbal ya complejo, pueden tomar el sufijo *-kunu* o *-künu*:

anü	sentarse
anükunu	dejar sentado
sera	cerrar
serakunu	dejar cerrado
putu	beber
putukaw	beber mucho, beber muchas veces
putukawkunu	dejar o quedar bien satisfecho de bebida

La construcción resultante puede tomar el sufijo *-fem* "inmediatamente":

llow	recibir
llowkunu	dejar recibido
llowkunufem	dejar recibido inmediatamente

Muy similar al anterior es el sufijo temático *-tuku*:

lüpüm	incendiar
lüpümtuku	dejar (algo) incendiado
anüm	plantar
anümtuku	dejar (algo plantado)

Algunas raíces se unen al sufijo *-tuku* con una *n* interpuesta: *últre* es "empujar" y *últre-n-tuku* es "dejar empujado". Un tema construido con *-tuku*, puede hacerse durativo por medio del sufijo *-ne*:

pültre	colgar
pültrentuku	dejar o poner colgado
pültrentukune	estar poniendo colgado, estar llevando colgado

El sufijo temático *-ka* unido a una raíz transitiva forma un tema intransitivo iterativo:

katrü	cortar
katrüka	hacer varios cortes
ngilla	comprar
ngillaka	hacer varias compras
ramtu	preguntar
ramtuka	hacer varias preguntas

El sufijo *-fal* unido a una raíz verbal significa "dejar o mandar hacer eso", como en

dewma	hacer, preparar
dewmafal	mandar hacer, mandar preparar
kim	saber
kimfal	dejar saber, hacer saber

Este mismo sufijo, pero usado en construcción refleja —con el sufijo reflexivo *-uw*— significa "fingir(se)", como en

kutran	enfermarse
kutranfaluw	fingirse enfermo
ḻa	morir
ḻafaluw	hacerse el muerto

Muy característicos son los temas compuestos de dos —ocasionalmente tres— raíces seriadas, cotmo *witra* "tirar" y *entu* "sacar", de donde *witraentu* "sacar tirando"; *ültre* "empujar" y *entu* "sacar", se combinan en *ültreentu* "sacar empujando, empujar hacia afuera"; *wef* "asomar" y *tripa* "salir" producen *weftripa* "salir asomando"; *meñkuñ* "llevar al hombro" y *püram* "subir (algo)" se combinan en *meñkuñpüram* "levantar algo para ponerlo en el hombro". El sentido durativo de estos compuestos se logra por medio de la raíz *meke* "ocupar tiempo haciendo algo", como *witraentumeke* "estar tirando algo hacia afuera sacándolo".

Algunas raíces verbales se fijan y gramaticalizan con significado adverbial: así *püra* "subir" se adverbializa como "hacia arriba":

rüngkü	saltar
rüngküpüra	saltar hacia arriba

la raíz *kon* "entrar" se adverbializa como "dentro":

tran	caer(se)
trankon	caer(se) dentro

Los modales

Hay tres modales: *kim-* "saber", *küpa-* "querer" y *pepi-* "poder". Estos se prefijan a una raíz verbal o a un tema ya complejo, como en

rüngkü	saltar
kimrüngkü	saber saltar
ülkatu	cantar
küpaülkatu	querer cantar
nengüm	moverse
pepinengüm	poder moverse

En *pepitrepel* "poder despertar (a alguien)", el modal *pepi-* se une al tema *trepel* "despertar (a alguien)", de *trepe* "despertar" y *-l* "transitivador". Al grupo de los modales puede asimilarse el prefijo temático *kalli-*, cuyo significado y operación pueden apreciarse en:

kutrankaway	sufrirá mucho
kallikutrankaway	deja/dejen/déjese que sufra mucho

La verbalización de palabras

Con mucha facilidad, la lengua verbaliza cualquier parte de la oración. Así, un sustantivo, por ejemplo, *puŋ* "noche", puede utilizarse directamente como raíz verbal con el significado de "anochecer", como en *puŋi* "anocheció". Un adjetivo, como *kelü* "rojo", puede aparecer como raíz verbal "rojear", como en *kelü-y ñi mollfüñ* "le rojeaba su sangre". El pronombre interrogativo *chum* "¿qué?" se verbaliza con el significado de "¿qué hacer?", como en *chum-a-n* "¿qué voy a hacer?".

Cualquier parte de la oración que se verbalice, puede integrar alguna de las construcciones de tema complejo presentadas en la sección anterior. Así, *teltong* "trote" aparece junto al durativo *-küle* en *teltongküle* "ir al trote"; *lig* "blanco" entra en su construcción resultativa (*-küle-we*): *ligkülewe* "quedar blanco". *Kisu* "solo (adjetivo)" se combina con *-kunu* "dejar o poner así" en *kisukunu* "dejar (a alguien) solo" o *kom* "todo" combinado con *-küle*, significa "estar todo". *Kawitu* es "cama", *kawitukunu* es "disponer algo como cama"; *peñad* es "gavilla" y *peñad-kunu* es "engavillar". El adverbio de modo *payla* "de espaldas" aparece en los temas *payla-le* "estar de espaldas" y *payla-kunu* "dejar a alguien de espaldas"; el adverbio de cantidad *pichi* aparece formando el tema resultativo *pichilewe* "quedar poco". El pronombre interrogativo *chum* "¿qué?", verbalizado en "¿qué hacer?", puede aparecer construido con *meke* "ocupar tiempo haciendo eso"; *chum-meke*, cuyo significado puede desprenderse del siguiente ejemplo: *pemenge chummekepun ta mi ñuke* "¡anda a ver lo que está haciendo allá tu madre!". El mismo *chum* construido con *-le*, forma el tema *chumle* "¿cómo estar?", como en *chumleymi* "¿cómo estás?".

Algunos sustantivos requieren de un sufijo temático que los verbalice. Así, *weŋi* es "amigo", y con el sufijo *-ka* queda *weŋi-ka* "hacer amigos a alguien", como en

weŋikafi *ta chi pu* *mapuche* ↓ //
los hizo amigos él a ellos los plural mapuches
(el diablo) hizo que los mapuches fueran amigos suyos

Otros sustantivos toman otros verbalizadores: los que indican relación social toman el sufijo *-ye*; así, *koŋa* es "mozo, sirviente" y *koŋa-ye* es "tener a alguien por mozo o sirviente"; *choküm* es "tío materno/sobrino por la hermana; suegro/yerno"; *choküm-ye* es "considerar o te-

ner a alguien por tal pariente". Con el sufijo *-nge*, el sustantivo toma valor verbal atributivo: *kalku* es "brujo, hechicero", y *kalku-nge* es "ser brujo o hechicero". *Maleŋ* es "muchacha", *maleŋ-nge* es "ser muchacha" o "hacer de muchacha (un hombre en el acto sexual)". *Füṯa* es "marido", *füṯa-nge* es "ser con marido (o sea, mujer casada)"; *kure* es "mujer", *kure-nge* es marido (o sea, mujer casada)"; *kure* es "mujer", *kure-nge* es "ser con mujer (es decir, hombre casado)". *Newen* es "fuerza" y *newen-nge* es "ser con fuerza, ser forzudo". Algunos sustantivos toman valor existencial con *-nge*: *mafüŋ* es el "pago del precio de la novia" y *mafüŋ-nge* es "haber o tener lugar el pago del precio de la novia", como en

mafüŋngelleay — sin lugar a dudas habrá pago del precio de la novia

El sufijo *-uw/-w* unido a sustantivos indica "transformarse en eso"; así, *trukür* es "niebla" y *trukür-uw* es "transformarse en niebla", como en

fey chi epeko trukürüwi ↓ //
ese el espejo se transformó en niebla
el espejo se transformó en niebla

kura es "piedra" y *kura-w* es "transformarse en piedra".

El verbalizador de sustantivo más productivo —y de valor semántico más general— es *-tu*. Su significado es algo así como "ejecutar la acción apropiada a tal sustantivo". Ejemplos:

kofke "pan"	*kofketu* "comer pan"
koyḻa "mentira"	*koyḻatu* "mentir"
trafkiñ "trueque"	*trafkiñtu* "trocar"
kawello "caballo"	*kawellotu* "cabalgar"
toki "hacha"	*tokitu* "golpear con el hacha"
rüpü "camino"	*rüpütu* "hacer el camino"
kütral "fuego"	*kütraltu* "hacer fuego"
mamüll "leña"	*mamülltu* "recoger leña"

En algunos casos este verbalizador tiene un significado más específico:

ḻaweŋ	"remedio, medicina"
ḻaweŋtu	"servir como medicina"

küllkay	"aro, zarcillo"
küllkaytu	"poner o usar algo como aro"
ŋamuŋ	"pie"
ŋamuŋtu	"andar a pie"

Con algunos sustantivos, el verbalizador produce dos significados: *ilo* es "carne", *ilo-tu* es "comer carne" y "matar un animal para comer su carne".

La incorporación del objeto

Una construcción muy productiva de temas verbales es la llamada «incorporación del complemento directo» o «incorporación del objeto»: el tema verbal (simple o complejo) se aglutina con el sustantivo que le sirve de objeto, y a la unidad resultante se le añade directamente la flexión verbal. Así, *ina* es "perseguir", *mara* es "liebre", aglutinadas forman el tema *inamara* "perseguir la liebre", como en

inamaraley	*ţa*	*chi*	*pu*	*trewa* ↓ //
están persiguiendo liebres	los	plural		perros
los perros están persiguiendo liebres				

Entu es "sacar", y *soyüm* es "camarón", aglutinadas forman el tema *entusoyüm* "sacar camarones", como en

entusoyümyawülekey	anda(n) siempre sacando camarones

Kintu es "buscar", *waka* es "vaca" y *kintuwaka* es "buscar vacas", como en

ñi	*chao*	*kintuwakaley* ↓ //	
mi	padre	buscando vacas está	
mi padre está buscando las vacas			

Entre los mapuches, esta construcción es tenida por muy elegante. Se la considera mucho más «mapuche» que su equivalente sin incorporación:

ñi	*chao*	*kintuley*	*ţa*	*chi*	*pu*	*waka* ↓ //
mi	padre	está buscando	las	plural		vacas
mi padre está buscando las vacas						

al que —muy razonablemente— los hablantes más tradicionalistas estiman motivado en la influencia del castellano.

A veces es posible la incorporación aun cuando el sustantivo no esté en relación de complemento directo con el tema verbal; por ejemplo, *kutran* es "enfermarse", *foro* es "diente(s)" y *kutranforo* es "enfermarse de los dientes", como en

kutranforolefun yo estaba enfermo de los dientes

La verbalización de frases

Hasta frases sustantivas enteras pueden verbalizarse. Así, la frase *fütra wentru* "hombre adulto" puede aglutinarse y tomar flexión verbal:

antonio fütrawentruy ↓ //
Antonio adulto hombre se hizo
Antonio se hizo hombre adulto (o sea, creció)

La resultante de la aglutinación de frase se comporta como cualquier otro tema verbal de la lengua y, por ejemplo, puede tomar sufijos temáticos: *küme* es —entre otros significados— "solvente", *domo* es "mujer"; *küme domo* es "mujer solvente"; si se aglutina y se le añade el transitivador *-l*, queda *kümedomol* "tener o considerar que es mujer solvente" como en

kümedomolfiñ yo la tengo por mujer solvente

Müna es "muy, mucho", *ñuwa* es "pícaro", entonces *müna ñuwa* es "muy pícaro"; esta frase puede unirse directamente al sufijo temático durativo *-le*, y queda el tema verbal *münañuwale* "estar comportándose como muy pícaro"; la misma construcción se aprecia en *münawedwedküle* "estar comportándose muy alocadamente": *wedwed* es "loco" y el durativo es *-küle* (y no *-le*) porque *wedwed* termina en consonante.

Por medio del sufijo temático *-nge*, toda una frase sustantiva toma sentido atributivo. Así, de *weda* "malo, pobre, despreciable" y *koŋa* "mozo, sirviente", sale la frase *weda koŋa* "despreciable sirviente", que aglutinada y unida al sufijo temático *-nge*, forma el tema *wedakoŋange* "ser un despreciable sirviente, ser un pobre hombre", como en

wedakoŋangeymi eres un pobre hombre

Las construcciones de este tipo pueden llegar a ser muy complejas. Por ejemplo, la frase *rumeküme wentru* "hombre muy rico" se puede

aglutinar y tomar dos sufijos temáticos: el atributivo *-nge* "ser" y *-tu* "transformarse en", de donde resulta el tema *rumekümewentrungetu* "transformarse en un hombre muy rico", como en

> *rumekümewentrungeturkeingu*
> muy ricos hombres eran por transformación, se cuenta, ellos dos
> ellos dos se transformaron en hombres muy ricos, según se cuenta

Un sustantivo o frase sustantiva o un adjetivo o frase adjetiva pueden aglutinarse y tomar el sufijo *-feye*, posiblemente vinculado con la raíz verbal *feyentu* "creer", y el transitivador *-l*; la construcción temática total tiene el sentido de "creer que alguien o algo es ...", como en *kurüwentrufeyel* "creer o considerar que un hombre es moreno" (*kurü* es "negro, moreno"); o en *rumewesafeyel* "creer o considerar que alguien es muy malo" (*rume* "mucho, demasiado"; *wesa* "malo, malvado").

La forma denominativa de los temas verbales

Los temas verbales, sean simples (raíces) o compuestos, no tienen autonomía en el sentido de que nunca ocurren solos, sino que siempre aparecen con flexión verbal obligatoria, finita o no finita, y pueden tomar, además, uno o dos —ocasionalmente tres— sufijos de la flexión verbal opcional. Sin embargo, en la tradición gramatical de los capuchinos, se ha hecho habitual añadir al tema el seudosufijo *-n*, y utilizar la resultante como «forma denominativa», algo así como el infinitivo castellano (*amar* en cuanto infinitivo es sistemáticamente utilizado por gramáticos y lingüistas para referirse a todas las formas conjugadas de la raíz *am*: *amo*, *amarás*, *amad*, *amado*, etc.); así, la raíz *tripa* "salir", combinada con el seudo-sufijo *-n*, sirve como nombre genérico de todas las formas conjugadas de dicha raíz, producidas por la sufijación de la flexión verbal obligatoria (finita y no finita) y de la flexión verbal opcional. Cuando la raíz termina en consonante, como *kon* "entrar", se intercala una *ü* vacía, que acomoda la forma a las pautas silábicas de la lengua: *kon-ü-n*. Formas como *tripan* y *konün* aparecen en los diccionarios y gramáticas traducidas por los infinitivos castellanos correspondientes: "salir" y "entrar" respectivamente. Aunque este procedimiento no tiene un brillante respaldo analítico, tiene muchas ventajas prácticas que lo hacen altamente recomendable. De hecho, se ha trans-

formado en el procedimiento más habitual de presentación de los verbos en obras gramaticales y lexicográficas.

Lecturas sugeridas: fonología

Una presentación preliminar del alfabeto mapuche unificado aparece en *Sociedad Chilena de Lingüística,* 1986, al cuidado de Arturo Hernández. La presentación detallada definitiva está en *Sociedad Chilena de Lingüística,* 1988:23-34, preparada por Raúl Caamaño y Arturo Hernández. El libro trae, además, un capítulo redactado por Andrés Gallardo (páginas 37-60) en el que se estudia el desarrollo de la escritura en las lenguas vernáculas chilenas —no sólo en mapuche— en el contexto de un proceso de planificación lingüística (para el concepto de planificación linguística, véase Gallardo, 1984, 1986a y 1990), dentro del marco de referencia de la teoría del idioma estándar (véase Gallardo, 1978). En las páginas 63-110 presento yo una fundamentación detallada del alfabeto propuesto. El libro concluye con un «Apéndice» en el que Arturo Hernández describe un programa que permite digitar directamente el alfabeto mapuche unificado en un computador Macintosh 512 Apple (páginas 113-123). El surgimiento de un acuerdo en torno al alfabeto mapuche unificado anuló las proposiciones anteriores de Croese, Salas y Sepúlveda, 1978, la mía de 1981 (véase Huisca *et al.*, 1981:7-20), del Instituto Lingüístico de Verano (véase Cayulao *et al.*, 1983) y de Catrileo, 1984. El folleto *Uso del Alfabeto Mapuche Unificado* (Sociedad Chilena de Lingüística, 1989, con contribuciones de Eduardo Miranda, María Catrileo y Timothy Sandvig) es repetitivo y supefluo.

La primera descripción fonética profesional fue presentada por Rodolfo Lenz (véase 1940:234-244, especialmente 241-244), hoy de valor puramente histórico.

El lingüista argentino Jorge A. Suárez fue el iniciador de los estudios modernos de fonología mapuche. Su artículo de 1959 contiene una descripción fonética y una interpretación fonémica del dialecto pehuenche, registrado por Lenz en sus *Estudios Araucanos*, 1895-1897:V-XI. El gran aporte de Suárez fue (1) haber vaciado las observaciones de Lenz a un sistema coherente de descripción articulatoria; y (2) haber aplicado al material los principios del análisis fonémico establecidos por el descriptivismo norteamericano. Es un trabajo especializado, di-

rigido a los círculos profesionales, que debe ser consultado después de haber estudiado detenidamente a Echeverría, 1964 y a Lagos, 1981.

La primera descripción fonológica preparada sobre la base de materiales orales, recogidos directamente por el analista, fue elaborada por Max Sergio Echeverría, 1964, dentro del marco metodológico de Kenneth L. Pike, 1947. La presentación de Echeverría es muy prolija, especialmente en la descripción articulatoria de los sonidos y en la fundamentación metodológica del análisis fonémico propuesto. Es un trabajo académicamente sólido, muy realista, cuyos resultados han sido confirmados por todas las descripciones posteriores (por ejemplo, Lagos, 1981), con excepción de algunos detalles en la realización fonética y algunas diferencias menores de análisis (véase también la reseña de Jorge A. Suárez, 1964). Por el formato expositivo paso a paso, y por la claridad y sencillez del análisis, la descripción de Echeverría es recomendable como lectura de iniciación para estudiantes de lingüística.

Estudiantes avanzados de lingüística —para los cuales podría ser superfluo el detalle metodológico de Echeverría, 1964—, pueden recurrir directamente a la versión de 1965, de Heles Contreras y Max Sergio Echeverría, sustantivamente idéntica a Echeverría, 1964, pero presentada en un formato más conciso y especializado, de fácil consulta.

En 1981 apareció una descripción de los fonemas segmentales del mapuche, preparada por Daniel Lagos (Lagos, 1981). Presenta los fonemas en términos de sus rasgos relevantes, de su realización fonética y de su distribución en (1) la posición inicial o final de sílaba o de palabra; y (2) en los contextos intervocálico e interconsonántico. La descripción está complementada por un estudio de la frecuencia de los fonemas en una muestra de algo menos de 20.000 realizaciones. Para la descripción del fonema /ï/ alto-posterior-no redondeado (*ü* en el alfabeto mapuche unificado), Lagos recurrió a la observación de espectrogramas.

Hay que destacar que Lagos es el primero que incluyó entre sus informantes a gente de los subgrupos picunche (de Collipulli, IX Región) y pehuenche (de Lonquimay, IX Región). Las divergencias con la descripción de Echeverría son menores: detalles de la realización alofónica y diferencias de análisis en sonidos de estado dudoso. El artículo está presentado en lenguaje técnico, en el formato conciso de las descripciones especializadas, que puede ser provechosamente leído por

un estudiante graduado de lingüística. Se lo recomiendo como segunda lectura, después de Echeverría, 1964.

Yo hice un intento de presentar la fonología del mapuche en términos accesibles al lector no especializado en lingüística, pero el artículo apareció tan mal impreso, que no tiene ninguna utilidad práctica (Salas, 1976). Mi trabajo de 1978 es una presentación en la que se comparan los sistemas fonológicos del castellano y del mapuche, en busca de una explicación para los rasgos más notorios y sistemáticos de la pronunciación castellana de personas cuya lengua dominante es el mapuche. Mi presentación es ligeramente diferente a las anteriores (Suárez, 1959, 1964; Echeverría, 1964; Contreras y Echeverría, 1965), tanto en detalles de pronunciación, como en el análisis de segmentos de situación dudosa. Una presentación resumida, orientada más a servir de guía de la observación de los datos fonéticos, que a la exposición elegante de un sistema fonológico en términos de parámetros abstractos de contraste, viene en mi libro de 1984a: 14-17.

En todas las proposiciones de alfabetos fonémicos para el mapuche vienen descripciones fonológicas resumidas, que no añaden nada a las obras mayores citadas *(Sociedad Chilena de Lingüística,* 1986 y 1988; Croese *et al.*, 1978; Catrileo, 1984). La presentación resumida de Key, 1978a:284 y 1978b:47, incluye algunas restricciones de distribución cuya validez debe ser revisada.

Todos los trabajos fonológicos citados están enmarcados en los enfoques metodológicos clásicos: análisis distribucional de segmentos (Suárez, 1959; Echeverría, 1964; Contreras y Echeverría, 1965; Salas, 1978a) o en la abstracción en nivel intermedio de rasgos relevantes —mejores parámetros articulatorios de contraste (Lagos, 1981). Emilio Rivano (en prensa), presenta una primera descripción del vocalismo mapuche, formulada en términos de rasgos distintivos, organizados en matrices fonológicas y procesos o reglas fonológicas.

En su recolección de textos orales en el territorio de La Araucanía, Lenz hace breves observaciones sobre el fonetismo del huilliche (1895-1897, I:362-363), del picunche (III:197-198) y del moluche-pehuenche (V:509-513; 515-516); en general, sus observaciones se resienten de la falta de un buen modelo de fonética articulatoria y de su experiencia personal restringida a las lenguas indoeuropeas. Hoy son útiles solamente para el especialista avanzado en lingüística descriptiva. Sólo el talento, la preparación técnica y la capacidad de trabajo de Jorge

A. Suárez, pudieron producir una interpretación sistemática útil de los datos pehuenches de Lenz.

El dialecto huilliche de San Juan de la Costa (Osorno, X Región) ha sido descrito por Pilar Álvarez-Santullano, 1986a —y una presentación más concisa y resumida, contrastada con la fonología del castellano, viene en 1986b. Los dos trabajos deben ser leídos una vez conocida la fonología del mapuche central, especialmente a través de Echeverría, 1964; Salas, 1978a y Lagos, 1981, ya que ésta se utilizó como marco de referencia para la observación del huilliche osornino.

En una colección de cuentos pehuenches del alto Bío-Bío (VIII Región), Gilberto Sánchez trae una breve descripción del sistema fonológico del mapuche del área (1989:291-293). El inventario de fonemas es, en lo fundamental, el mismo que aparece en mapuche central, con la sola excepción de la ausencia de las interdentales t̲, n̲, l̲, sistemáticamente contrapuestas a las contrapartidas alveolares *t, n, l.*

Golbert, 1975:177-180, describe la fonología segmental del pehuenche argentino de Neuquén, y Ana Fernández Garay y Lucía Golluscio, 1978, comprueban la existencia del mismo sistema fonológico en Río Negro. Una descripción resumida de la fonología de este dialecto viene en Fernández Garay, 1979:142-143.

En 1984, Daniel Lagos presentó una breve descripción del sistema fonológico del mapuche hablado en la comuna de Victoria (provincia de Malleco, IX Región). Interpretando —a mi juicio demasiado literalmente— a Lenz, Lagos considera que el habla de Victoria es una transición entre el picunche y el moluche. Yo lo considero simplemente picunche, especialmente a partir del predominio de la pronunciación sonora de *d* y *f*, y me explico la alta concordancia con los dialectos centrales (moluche-pehuenche) como una demostración más del modelo de *continuum* o *graduatum* que muestran todos los dialectos mapuches, con la sola excepción del huilliche. He oído hablar a gente de Collipulli y me parece que hablan exactamente igual que los sujetos de Victoria encuestados por Lagos.

En 1988, Ana Fernández Garay publicó una descripción del llamado *ranquel* (del mapuche *rangküll* "carrizo, carrizal"), que es el enclave más septentrional del mapuche en Argentina —aproximadamente a la altura de la provincia chilena de Ñuble, VIII Región. Si se compara la fonología del ranquel con la de los dialectos argentinos meridionales (de Neuquén, por Golbert, 1975: 177-180; de Río Negro, por Fernán-

dez Garay y Golluscio, 1978 y Fernández Garay, 1979), surge como conclusión que las diferencias son comparables a las que en Chile separan al picunche del moluche-pehuenche, es decir, mientras el ranquel se parece al picunche, los dialectos argentinos sureños se parecen al moluche-pehuenche. Adicionalmente, el ranquel descrito por Fernández Garay se parece más al pehuenche chileno nortino del alto Bío-Bío, que al picunche del llano central, ya que no presenta contraste entre interdentales (t̲, n̲, l̲) y alveolares (*t, n, l*).

La fluctuación de fonemas en mapuche aparece descrita en Key, 1976: 140-142 y 1978a: 284-285. Las fluctuaciones en huilliche osornino están entresacadas de Álvarez-Santullano, 1986a.

La distinción que establece Croese entre fonemas estables y fonemas inestables (1980: 12-14), vinculándola a la variación dialectal, debe ser considerada juiciosamente a la vista de hechos que desaconsejan su reduccionismo geográfico, tales como:

(1) la fluctuación de fonemas, como en *wampo* o *wampu* "canoa";

(2) la palatalización afectiva, como en *kuse* o *kushe* "anciana";

(3) la hispanización del fonetismo mapuche, en bilingües con predominio del castellano, como en *kultrung* (forma tradicional) o *kultrun* (forma hispanizada) "tambor ritual del *machi*";

(4) velocidad y deliberación del habla, como en *wangülen* (lento y deliberado) o *wanglen* (rápido e informal) "estrella";

ya que, cual más, cual menos, todos estos fenómenos han sido detectados en diversos puntos de La Araucanía, y hasta en el habla del mismo individuo, por lo que difícilmente pueden ser considerados indicadores de variación dialectal.

Lo que es más enigmático en Croese es su tajante negación de la existencia de consonantes interdentales (t̲, n̲, l̲) opuestas a las alveolares correspondientes (*t, n, l*), punto en el que coinciden todos los observadores, menos él. Convengo en que hay áreas periféricas e individuos aislados en que las interdentales no se dan consistentemente, pero de ahí a decir que... las (inter)dentales están prácticamente perdidas (1980: 14), hay un largo trecho. Para mí, la incapacidad de Croese para discriminar auditivamente las interdentales, arroja una sombra de duda sobre la finura de toda su transcripción.

LECTURAS SUGERIDAS: MORFOSINTAXIS

La mejor gramática completa del mapuche fue publicada en 1903 por el padre Félix José Kathan de Augusta (Augusta, 1903). Es una obra de orientación pedagógica, preparada según el modelo de la gramática escolar tradicional del castellano.

La *Gramática Araucana* del padre Félix está estructurada en cuatro partes, de las cuales la I y II contienen el material gramatical propiamente tal; la III parte contiene diez lecturas para ejercitación, y la IV parte es un breve diccionario castellano-araucano y araucano-castellano. La I parte (Lecciones I-LVIII) presenta las partes de la oración, entre las cuales, por la índole de la lengua, se presta especial atención al verbo, particularmente a su estructura interna. La II parte (Lecciones I-XIX) presenta diversas clases de derivación y de formación de temas verbales complejos; contiene también problemas especiales de traducción del castellano al mapuche y un cuadro-resumen de los sufijos verbales y de su posición relativa u ordenación interna dentro del verbo.

Cada lección típica contine reglas y explicaciones, paradigmas, vocabulario ordenado según criterios gramaticales, y muchos ejemplos artificiales, preparados *ad hoc* para mostrar y reforzar las reglas y explicaciones.

Las características tipológicas de la lengua llevaron a fray Félix a dedicar la mayor parte de su libro a la presentación de la morfología, reduciendo la sintaxis a observaciones sobre la distribución de las formas verbales en distintos tipos de oraciones simples y compuestas por coordinación y subordinación.

Es una obra realista y fiable, que puede ser provechosamente consultada por interesados que tengan preparación en gramática escolar del castellano. Fray Félix tuvo grandes aciertos, especialmente en la segmentación de los componentes internos de las formas verbales, en la determinación de sus variantes y de su pauta de concurrencia en un orden fijo dentro de la palabra. Tiene sus limitaciones, mayormente motivadas por el método de referencia al castellano, y que afectan principalmente a la descripción del significado de las formas verbales y de sus constituyentes. Una presentación *in extenso* del aporte de fray Félix a los estudios de la lengua y la cultura de los mapuches en los comienzos del siglo xx, viene en Salas, 1985.

En 1962, estuvo terminado *Idioma Mapuche* del padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, co-hermano y discípulo de fray Félix (Moesbach, 1963), obra sin mayor valor descriptivo y muy pobre desde el punto de vista de la explicación gramatical. Nada se pierde con prescindir de su consulta.

Durante los siglos XVII y XVIII, los misioneros jesuitas del reino de Chile escribieron las primeras gramáticas del mapuche: Luis de Valdivia (1606), Andrés Febrés (1765) y Bernardo Havestadt (1777). Para Rodolfo Lenz (1895-1897:XVI, XXXIII-XLIV), la obra del padre Bernardo, aunque publicada al iniciarse 1777, en latín, fue escrita en castellano mucho antes —la gramática estuvo terminada, después de varias versiones preliminares, quizás en 1754, y la obra entera, en 1765—, y pudo haber servido de modelo al padre Andrés.

Las tres gramáticas mencionadas tienen en común el haber sido preparadas con el enfoque latino-escolástico característico de las obras gramaticales de la época: el mapuche se describe en términos de las nociones gramaticales desarrolladas, desde la antigüedad, para el estudio del latín. Para Rodolfo Lenz «... los tratados gramaticales [de los misioneros] se atenían forzosamente al molde de la gramática latina y, por consiguiente, falsificaban completamente el sistema gramatical de los naturales» (1944:16); crítica a todas luces excesiva: las obras de los misioneros no falsifican la realidad lingüísticas del mapuche, sino tal vez, la distorsionen algo al presentarla con un modelo inadecuado, lo que quiere decir que manipuladas con procedimientos interpretacionales apropiados, se puede extraer de ellas información fiable sobre la lengua mapuche de la época. En mi artículo de «Language Change in South American Indian Languages» (Salas, por aparecer), he utilizado productivamente los datos del padre Luis de Valdivia (1606) para examinar el desarrollo histórico del paradigma finito mínimo.

De muy dudosa utilidad es *Mapudunguyu. Curso de Lengua Mapuche*, de María Catrileo, 1987. Aparentemente, fue concebido como libro de texto para un curso introductorio de lengua mapuche en el aula, con instructor mapuche-hablante entrenado en enseñanza de lenguas extranjeras. Está fuera de discusión que en Chile no hay gran necesidad de un libro así —no son muchos los cursos institucionalizados de lengua mapuche que se imparten, ni hay muchos hablantes nativos de mapuche con entrenamiento formal mínimo en enseñanza de lenguas extranjeras, como para emplearlo provechosamente—. Por su diseño

mismo, el libro no permite el uso auto-instruccional —lo que hubiera sido una posibilidad atractiva e interesante—. Tampoco puede ser usado como texto de referencia: la cantidad y la calidad de la explicación gramatical no resiste la comparación con la *Gramática Araucana* del padre Félix; no hay un índice temático que oriente al lector en la disposición, más bien arbitraria, de los contenidos ni hay referencias bibliográficas que permitan la exploración de mejores alternativas para el limitado análisis gramatical presentado en el libro.

No hay un buen manual auto-instruccional para el estudio de la lengua mapuche. En estas circunstancias, el interesado puede recurrir al llamado «aprendizaje con informante nativo» o «aprendizaje de terreno». Éste viene descrito, en líneas generales, en Nida, 1957:58-199. También puede ser útil Gudschinsky, 1967. Un programa muy completo y detallado viene en Healey, 1975. Estudiantes de post-grado en lingüística pueden utilizar Kibrik, 1977, complementado con los cuestionarios de Comrie y Smith, 1977.

En 1984, apareció mi libro *Textos Orales en Mapuche o Araucano del Centro-sur de Chile*. En una Introducción (páginas 11-19), se presentan en un formato muy esquemático, las líneas generales de la fonología y la morfología verbal del mapuche. Las páginas 21-109 contienen material mapuche, presentado en transcripción fonémica, consistente en dos listas léxicas, paradigmas verbales, dos cuentos tradicionales, un relato histórico, y tres adivinanzas, con traducción literal e idiomática. Todo el material mapuche —con excepción de las tres adivinanzas— viene grabado en una *cassette* de 60 minutos, en la voz de Manuel Loncomil. Este diseño permite al lector formarse por sí mismo, en contacto directo con la lengua —con un mínimo de intervención mía—, una idea sucinta de los rasgos más prominentes de la fonología y la morfosintaxis de la lengua.

Aunque no es un trabajo gramatical, Harmelink, 1990, debe ser citado en el contexto de una bibliografía de iniciación a la lengua mapuche. Contiene vocabulario básico, agrupado en esferas conceptuales (por ejemplo, la naturaleza, flora, animales domésticos, etc.) y fraseología, agrupada según criterios de situación de interacción y contenido (por ejemplo, la salud, el campo, la siembra y la cosecha, preguntas útiles, etc.). El material viene complementado con índices alfabéticos en castellano y *mapudungu*, e ilustrado con buenos dibujos lineales.

Las visiones panorámicas de Lenz, 1895-1897:XIII-XXXI y Englert, 1936:83-94, tienen hoy, solamente valor histórico. Noggler, 1973:85-88, no contiene aporte sustantivo valioso.

El sistema verbal del huilliche de San Juan de la Costa (Osorno, X Región) está descrito en sus líneas generales en Contreras y Alvarez-Santullano, 1989a y 1989b. Se trata de un sistema verbal desmantelado e inconsistente en el que se han perdido hasta contrastes que en mapuche central son básicos, como singular/dual/plural, reduciéndose a un sistema más simple (y más parecido al castellano) de singular/plural. Se aprecian sólo residuos del rico sistema mapuche de expresión de interacciones por medio de sufijos verbales. También la flexión verbal adverbial aparece drásticamente disminuida.

La posibilidad del verbo mapuche de expresar por medio de sus componentes internos varias personas interactuantes entre sí, ha sido tratada de diversas maneras a lo largo de toda la tradición de estudios de esta lengua.

En el análisis gramatical latino-escolástico de los misioneros jesuitas y capuchinos de La Araucanía, desde Luis de Valdivia (1606) hasta Félix de Augusta (1903) y Ernesto de Moesbach (1963), se hizo uso del concepto de «transición» o paso de la acción de la persona X (agente) a la persona Y (paciente), complementado con el concepto de voz pasiva. Todavía en Catrileo, 1987, se sigue este modelo, en términos de voz pasiva y disimulando el concepto de transición bajo el nombre de «relacionador sujeto-objeto». El mejor tratamiento dentro de esta línea analítica es el de fray Félix, organizado en voz pasiva, modificaciones radicales del verbo y cinco transiciones (Augusta, 1903:63-86; una exposición detallada en Salas, 1979a:202-240; y resumida en 1978b).

Rodolfo Lenz expuso fragmentariamente su posición con respecto a este punto, en pasajes dispersos a través de su tratado *La Oración y sus Partes*, 1944. Para él, el mapuche es una lengua que presenta «conjugación objetiva», esto es, sus verbos expresan «... no sólo la presencia de un sujeto, sino también la de uno o dos complementos, agregándole sílabas [o sea, sufijos] de valor pronominal, parecidas en su significado a los casos complementarios de los pronombres personales del castellano» (1944:88); procedimiento por el cual la lengua puede «unir cuatro personas gramaticales a un solo verbo» (1944:92): el sujeto y tres clases de «complementos directos e indirectos de la conjugación objetiva» (1944:360). En otra parte, he mostrado que esta base interpretati-

va produce un análisis inconsistente de los marcadores verbales de persona (Salas, 1979a:241-273).

Tan tempranamente como en 1943, Grete Mostny publicó un breve y sugerente artículo que representó un primer intento para salir del tratamiento tradicional en transiciones y terminaciones, de la esterilidad del análisis de Lenz en términos de sujeto y complemento (Mostny, 1943).

En 1967, María Beatriz Fontanella de Weinberg publicó una reinterpretación a fondo del sistema entero de marcadores de persona en el verbo mapuche, con la metodología del análisis componencial (Fontanella, 1967; una presentación detallada en Salas, 1979a:274-306).

El análisis más reciente de los sufijos de persona en el verbo mapuche ha sido preparado por Joseph E. Grimes, 1985, 1986. Aun sin tener la seguridad de estar entendiéndolo correctamente, me parece que el análisis de Grimes, con toda su elegancia formal y su referencia al tópico del discurso, no es sustantivamente más intuitivo o más fiel a los datos que mi sencillo análisis morfológico, basado en las nociones de persona focal y persona satélite, entremezcladas con las nociones de agente y paciente, y organizada en una jerarquía de focalización, válida para la organización de los componentes en el interior de la forma verbal (es decir, en la morfología) —sin que esto signifique necesariamente que se niegue su incidencia en la sintaxis de la oración o del párrafo.

Ultimamente, Emilio Rivano ha publicado dos artículos (1987, 1988) en los que estudia las pautas que regulan la co-referencia entre los sufijos personales del verbo —persona focal o axial y persona satélite— y las frases sustantivas de la cláusula. En un tercer artículo (1989), explora las implicaciones cognitivas de la organización mapuche de las interacciones, basada en la proximidad/distancia con respecto a *ego* de las personas implicadas, en oposición a la organización indoeuropea en términos de «flujo de energía». En 1991, Rivano publicó su libro *Topology and Dynamics of Interactions —with special Reference to Spanish and Mapudungu*, el cual, obviamente, no pudo ser incluido en esta revisión bibliográfica. Tampoco podré referirme aquí a la tesis doctoral de Ineke Smeets (1989), a la que no he podido tener acceso.

Las formas verbales no finitas han sido muy poco estudiadas: Sepúlveda, 1976, es de mínima importancia empírica; en cambio, el análisis de Harmelink, 1986, sobre las formas *-am* y *-ael*, apunta en la dirección que estimo correcta: el análisis del significado de las respectivas

formas, combinado con la determinación de los contextos sintácticos en que estas formas ocurren.

Sobre la estructura de los temas verbales en mapuche argentino, puede consultarse Fernández Garay, 1979; las diferencias entre su tratamiento y el que yo he presentado aquí son más de enfoque analítico que de realidad lingüística. El trabajo de Fernández Garay confirma en este punto concreto la unidad de la lengua mapuche de Chile y de Argentina.

Una discusión detallada sobre el número en la tercera persona de los verbos finitos, viene en mi artículo de 1979b. En mi artículo de 1981, trato en detalle los morfemas grupalizadores en la expresión de la circunstancia de compañía. En el artículo de 1980-1981 he presentado la estructura interna de la flexión verbal obligatoria finita.

TERCERA PARTE

ANTOLOGÍA DEL CUENTO MAPUCHE

Capítulo X

EL GÉNERO NARRATIVO

Narrativa de ficción y narrativa histórico-legendaria

Los mapuches tienen una rica tradición literaria oral, cuya manifestación más destacada es la narrativa. Dentro del género narrativo, se distinguen los *epeo* (o *apeo*), relatos de ficción, y los *ngütram* (o *nütram*), relatos histórico-legendarios.

La formalización de los textos narrativos

La narrativa mapuche es de formalización baja, en el sentido de que no se aprecia la existencia de un texto fijo para cada composición en particular. En realidad, tradicionalmente sólo está pautada la línea argumental gruesa, quedando la construcción del texto a disposición de cada narrador individual, que puede limitarse a la escueta presentación del argumento, o puede producir un texto finamente elaborado que contenga, además de la secuencia narrativa argumental, abundante información de trasfondo, como causas y consecuencias, explicaciones y comentarios, detalles de escenario, etc. Incluso de boca del mismo narrador, se escuchan en ocasiones diferentes, versiones distintas en el vocabulario, la gramática y la organización misma del texto. En última instancia, esto significa que la identidad de cada cuento viene dada por su argumento, que puede actualizarse en variantes personales y ocasionales acusadamente diferentes.

La organización del texto narrativo

La disposición argumental de los *epeo* se resiente de la baja formalización característica de la narrativa mapuche contemporánea. Así, junto a relatos muy compactos desde el punto de vista de su argumento, hay otros cuya disposición argumental se ha obtenido por combinación de dos cuentos diferentes secuencialmente, narrados como una unidad. En otros, el argumento se ha obtenido por desprendimiento de una subsecuencia narrativa procedente de una secuencia unitaria mayor. No faltan casos en que se produce cruce de relatos, esto es, que el narrador construya su relato empezando con un *epeo* A y al llegar a la situación de nudo, lo concluya coherentemente con el desenlace de un *epeo* B. También es muy frecuente que algunos episodios breves, más bien desligados del desarrollo narrativo en sí, aparezcan repetidos en varios *epeo* del mismo tipo.

Un relato individual puede iniciarse con un título, por ejemplo, *ṯüfa chi epeo chongchong pingey* "este el cuento chonchón es dicho", o sin título, por medio de una fórmula introductoria, como *kiñe rupachi...* "una vez..." o *kuyfi mülekerkefuy...* "antiguamente hubo, según cuentan...", seguida de una presentación de los personajes focales y de la situación que dispara los eventos narrativos, a veces complementada con algunos enunciados de orientación. A continuación, viene el desarrollo de la acción, expresada ésta en enunciados narrativos, entreverados con monólogos, diálogos, y enunciados no narrativos de orientación, ambientación y evaluación. La resolución de la acción, o desenlace, suele estar seguida de una coda evaluativa o didáctica, continuada con una fórmula de cierre, como *fao afi ṯüfa chi epeo* ↓ // "aquí terminó este cuento", o *fao fentepuy ṯüfa chi epeo* ↓ // "aquí hasta ahí fue a quedar este el cuento". Los *ngütram*, o relatos histórico-legendarios, siguen un plan estructural similar al de los *epeo*. En la práctica, los *epeo* y los *ngütram* son tan parecidos, que muchas veces, el narrador mismo debe decir en la fórmula de cierre si lo que acaba de contar es *epeo* o *ngütram*, y hasta se dan casos en que él mismo no tiene claro a qué clase pertenece su relato.

La lengua de la narrativa

La lengua de los *epeo* no presenta rasgos que los diferencien de los *ngütram*. En oposición a los textos de contenido procedente de la experiencia personal del narrador, las dos especies del género narrativo tradicional (*epeo* y *ngütram*) se caracterizan por el uso sistemático del sufijo reportativo *-rke* en las formas verbales no finitas. En el contexto de una narración, este sufijo puede ser llamado de «responsabilidad tradicional», en el sentido de que es usado por el hablante para hacer notar que la información entregada no procede de su experiencia directa, ni de la experiencia de ninguna persona demostrable, ni de la experiencia colectiva actual (como el rumor), sino de la tradición, o sea, que ha sido transmitido verbalmente de generación en generación. Ocasionalmente se obtiene el mismo efecto por medio de la raíz verbal *pi* "decir", flexionada en la forma no finita impersonal *-am*: *piam* "se dice"; el sufijo *-am* "impersonal" es hoy improductivo, es decir, no sigue funcionando como un sufijo normal de la lengua: sólo aparece en la forma fosilizada *piam*. Muy esporádicamente se recurre al sufijo *-nge* "persona satélite tercera indeterminada agente", combinado con el sufijo habituativo *-ke*: *pingekey* "se dice, es dicho", lo que es explicable porque esta construcción marca normalmente a la información factual, como en *ngürü achawall weñefe pingekey* ↓ // "el zorro ladrón de gallinas es dicho" que contiene información presentada como demostrable, de responsabilidad colectiva.

Es característico de toda la narrativa —incluyendo los relatos de la experiencia personal— el uso frecuente de la cita directa, ya sea en la forma de monólogo o de diálogo, precedida de la fórmula estereotipada de anuncio *feypi* "dijo esto, dijo lo que sigue" (del demostrativo *fey* "esto" y *pi* "dijo"), con pausa breve y entonación tensa sostenida o anticipatoria, y muchas veces, además, rematada por la forma verbal *pi* "dijo" o *pirkey* "cuentan que dijo". Las citas pueden llegar a ser muy largas y complejas, ya que pueden llevar otras citas de menor extensión incrustadas en ellas. Suelen ocurrir con cambio de voz, que sirve para individualizar al personaje emisor. Todo esto representa la introducción de rasgos de drama en la narrativa, aparentemente la única manifestación del género dramático en la literatura tradicional mapuche. En los cuentos festivos, narradores especialmente hábiles intercalan en las citas trozos cantados, replicando la costumbre mapuche de improvisar can-

ciones en situaciones de entusiasmo, de alegría o afectivamente intensas. Dicho sea de paso que estas canciones son la única manifestación de algo parecido al género lírico. También es muy frecuente que buenos narradores alteren, con propósitos estilísticos, la fonología normal de la lengua; por ejemplo, para caracterizar a un personaje senil o ingenuo hasta la estupidez, cambian la *ch* por una especie de *t* articulada con el predorso lingual apoyado en el paladar (*t* palatalizada), o cambian la *r* por una *s* articulada con el ápice lingual fuertemente doblado hacia el fondo de la boca (*s* retrofleja). Con mucha frecuencia, aparecen en las citas las llamadas «palatalizaciones afectivas», del tipo *pallu* "tiíta", por *paḷu* "tía paterna"; o como la forma afectiva *ñichefün* "echar una cosidita, hacer una costurita", por *ñidefün* "coser". En los *epeo* de animales, algunos narradores hacen uso masivo de onomatopeyas, como *piñpiñpiñpiñ*, para el grito de la perdiz, o *wakwak* para la voz del zorro, o *pfiw* para el ruido de reventón, o *apapa*, para el atragantamiento, o *trip* para el ruido de quebradura de un objeto duro y frágil.

En los segmentos propiamente narrativos es muy notorio el uso de formas verbales ilativas como *feymeo*, *fey*, *fey ṭa*, *feymeo ṭa* o *feymeo fey ṭa*, seguidas de pausa breve con entonación ascendente, que sirven como marcadores de oración focal, creando un clima de expectación y suspenso para los puntos cruciales de la secuencia narrativa. La entonación ascendente las distingue claramente de las fórmulas de relleno —como *fey ṭa*— que aparecen en los momentos de vacilación del narrador, y cuya entonación es del tipo suspendida.

Es muy frecuente que las fórmulas ilativas (*feymeo*, *fey*, *fey ṭa*, etc.) aparezcan introduciendo una suboración adverbial circunstancial, separada de la oración principal por pausa breve e inflexión ascendente, como en

feymeo may ka pichi nagpalu müten ↑ /.../ — entonces ciertamente otro poco habiendo bajado hacia acá no más,...

El ilativo puede faltar, caso en el cual el período narrativo aparece iniciado directamente por la oración subordinada circunstancial, como en

ngürü epe puulu ↑ düllwi tripapuy ↓ // — cuando el zorro casi llegó allá, la lombriz salió allá

La temática de los *epeo*

En los *epeo*, los temas más productivos y recurrentes son:

— la mitología tradicional, entre los que se han seleccionado para su presentación acá: (1) los *epeo* del *sumpall* y de *Mangkian*, ambos vinculados a la alianza matrimonial entre la humanidad de la tierra y la humanidad de las aguas; (2) el *epeo* del *trülke wekufü* "cuero demonio", motivado en la existencia de demonios (*wekufü*) que al secuestrar a las mujeres, ponen en peligro la continuidad y la existencia misma de la humanidad; y (3) el *epeo* del viejo Latrapay, un sombrío relato del conflicto entre el papel de *pater familias* y el de marido potencial;

— los difuntos y la vida *post mortem*, entre los que se incluyen aquí: (1) el *epeo* de un hombre que siguió a su mujer hasta el país de los difuntos, una versión mapuche del mito de Orfeo; y (2) un *epeo* que relata la visita de unos difuntos a una casa en la que han quedado solas dos niñitas;

— los brujos (*kalko*), su identidad, sus prácticas y fechorías; dos de estos tétricos cuentos se presentan aquí: en uno de ellos, una mujer bruja victimiza hasta la muerte a sus propios hijos, hasta que el último sobrevive al ataque gracias a la ayuda de otro brujo, y mata a su madre; en el otro, un hombre ataca sin provocación a una muchacha bruja y ésta lo mata en represalia.

Mención aparte ha de hacerse de los *epeo* del zorro (*ngürü*), que son fábulas en las cuales el *ngürü*, personificación de la astucia, interactúa con los otros animales del hábitat mapuche, antropomorfizados como estereotipos de cualidades y defectos, tales como la ingenuidad y la fuerza bruta. Son típicos aquéllos basados en la encubierta y tensa animadversión entre el *ngürü* y el puma (*pangi* o *trapial* si es macho; *pangküll* si es hembra), que abusa de su superioridad física y hostiliza al zorro, negándole sus derechos, por lo cual éste debe recurrir a su astucia para protegerse a sí mismo, proteger sus derechos y vengar la ofensa. En otros cuentos, el zorro es el que pretende engañar o humillar a animales más pequeños y débiles, los cuales por medio de la astucia frustran sus intenciones y lo castigan.

También son frecuentes los *epeo* de origen hispánico —o en general, europeo—, representados en esta colección por un cuento de tesoro enterrado y uno del tipo de cuento maravilloso.

La distinción entre *epeo* y *ngütram*

Es de notar que, con excepción de los casos extremos, el tema *per se* no es precisamente lo que hace que un relato dado sea *epeo* o *ngütram*, o que pertenezca siquiera a la narrativa tradicional y no a la narración de la experiencia individual. Se trata más bien de la actitud personal del narrador (y del oyente) frente a lo narrado. Así, para un mapuche de orientación ideológica y vital tradicional, una narración dada puede ser un *ngütram*, es decir, estipulada como acontecimiento realmente ocurrido, aunque sea en un pasado mítico. Para otro mapuche, de orientación cristiana, el mismo relato puede ser obviamente ficción, o sea, *epeo*. Naturalmente, habrá acuerdo frente a los casos extremos: todos coincidirán en que un relato sobre una carrera entre el zorro y la lombriz es un *epeo*. También habrá acuerdo en que una narración como la del origen del nombre de la localidad de Ilohue, en Galvarino, IX Región, es un *ngütram* (el relato completo viene en Salas, 1984a:94-107). El problema clasificativo se presenta frente a relatos en los que hay subyacente una cosmovisión que puede ser suscrita o rechazada por el narrador o por el oyente. En una oportunidad, un narrador llegó así a su fórmula de cierre: *ngütram ṯaṯṯey pikey* ↓ */ fey ngelay* ↓ */ welu epeo parese feley reke* ↓ // "así dice la historia; no es verdad, pero sí que parece como cuento". En otra oportunidad, un mapuche, después de un largo relato sobre el *kopawün*, concluyó: *femngechi kopawkefuy ṯa che kuyfi* ↓ // "así se hacía el *kopawün* la gente antiguamente" —o sea, esto es historia, *ngütram*— y luego añadió embarazosamente: *epeo-kületuy ṯa ṯüfa* ↓ */ epeo-kületuy* ↓ // "en *epeo* (cuento, ficción) se ha transformado ahora, en *epeo* se ha transformado". El *kopawün* aludido es una ordalía por fuego, más bien teatral: se recibe en la mano, sin quejarse, la quemadura de una ramita de linaza ardiendo al rojo, que asegura un pasaje exitoso del alma a través de los obstáculos que encontrará en su viaje hacia la paz del país de los muertos. Una exposición de lo que es el *kopawün*, orientada didácticamente y organizada como el relato del viaje *post mortem* de un difunto que en vida había cumplido con el rito del *topawün*, es claramente discurso de contenido histórico-legendario (*ngütram*), pero que vista desde la perspectiva judeo-cristiana, es definitivamente ficción (*epeo*).

Capítulo XI

CUENTOS MITOLÓGICOS

Sumpall. El rapto matrimonial de una muchacha

Los textos literarios son actos de discurso, y en cuanto tales, son eventos intraculturales. Esto es particularmente importante en relación a la literatura oral de las así llamadas «sociedades primitivas». En el caso de los *epeo,* esto significa que el narrador y su auditorio son mapuches, que comparten la lengua del relato, el *mapudungu,* y la cultura global que le sirve de trasfondo. En otras palabras, el contenido del *epeo* es mapuche.

No es nada difícil preparar para el público hispanohablante una traducción relativamente fiel de un *epeo,* pero ésta necesariamente ha de venir complementada con información cultural, tanta como sea requerida para permitir una comprensión del texto lo más cercana a la perspectiva de un auditorio mapuche. Sin los datos culturales apropiados, la traducción aparecería como una anécdota pintoresca y trivial, desprovista de mayor significación. Sirva de ejemplo la siguiente versión de uno de los *epeo* favoritos de los mapuches: el *sumpall,* narrada en 1978 por Manuel Loncomil.

sumpall ↓//

1. kuyfi iñche petu mülelu kampu meo ↑ / allkütukefun ngütramkan ţa ñi fütrake che trawuletulu puŋ ina kütral pu ruka ↓ //

El *sumpall*

1. Hace mucho tiempo, cuando yo todavía vivía en el campo, siempre escuchaba conversar a mis mayores, reunidos por las noches a orillas del fuego dentro de la casa.

2. kiñe rupachi famngechi ngütramkaingün ↓ //

2. Una vez, así conversaron ellos.

3. ñamürkey may kiñe naganṭü kiñe küme üllcha domo miyawlu ina ḷafkeṇ ↓ //

3. Desapareció, cuentan, un atardecer una hermosa muchacha soltera que andaba a orillas del mar.

4. feymeo ↑ / chi ngeṇke familia ↑ / chi chao ↓ / chi ñuke ↓ / chi pu lamngen ↓ / ka chi pu karukato ↑ / kom triparkeingün kintualu kom püle ↓ / welu cheo püle rume ka chumkaonorume perkelafingün ṭa chi pichi küme üllcha domo ñamkülelu ↓ //

4. Entonces, los parientes, el padre, la madre, los hermanos y hermanas y los vecinos, todos salieron, cuentan, a buscar por todas partes, pero por donde sea (que fueron) de nuevo nunca la vieron ellos, cuentan, a la pequeña, hermosa muchacha soltera desaparecida.

5. feymeo feypirkeingün → / urfiperkelay ḷafkeṇ meo ṭa chi weya pichi domo ↓ / fey fentekintukerkefingün ↓ //

5. Entonces, así dijeron ellos, cuentan, «con seguridad se ha ahogado en el mar la pobre niñita»; entonces hasta ahí no más la buscaron, cuentan.

6. feymeo dewma rupalu fentreñma ↑ / kiñe anṭü kisulerkey ruka meo chi domo ngeṇ ñamchi küme üllcha domo püñeñ ↓ //

6. Entonces, cuando ya hubo transcurrido largo tiempo, un día estaba sola, cuentan, en la casa la mujer dueña (o sea, la madre) de la desaparecida hermosa muchacha soltera, hija (suya).

7. fey chi anṭü rume weñangkülerkey chi ngeṇ püñeñ ↓ //

7. Ese día estaba muy triste, cuentan, la dueña de la hija (es decir, la madre).

8. feymeo rupan anṭü akurumerkey ruka meo ṭa chi üllcha ñamkülelu ↓ / welu rumefütrakelongkongeturkey ↓ / ṇamuṇ püle puwi ṭa ñi fütrake longko ↓ //

8. Entonces, pasado el día, llegó de repente cuentan, a la casa la muchacha soltera que estaba desaparecida, pero se había transformado, cuentan, en (persona de) cabellos muy largos; hasta los pies llegaban sus largos cabellos.

9. feymeo chi domo ngeṇ püñen rume llükarkefuy we pefilu ṭa ñi püñeñ ↓ / welu kisu feypirkeeyeo → / papay ↓ / llükakilnge ↓ / iñche llenoañchi ṭa mi püñeñ ñamkülelu ↑ //

9. Entonces la mujer dueña de la hija mucho se asustó, cuentan, cuando recién la vio a su hija, pero ésta así le dijo cuentan, «¡mamita! ¡no te asustes! ¿yo acaso no (soy) tu hija desaparecida?».

10. feymeo chi domo ngeŋ püñeñ feypirkefi ka → / kümey ţa mi akun / mületuaiñ fao kom kiñentrür ↓ //

10. Entonces, la dueña de la hija le dijo así, cuentan, ella a su vez «i(qué) bien está que hayas llegado! volveremos a estar aquí todos en uno».

11. welu chi üllcha domo feypirkey → / mületulaan ţa fao ↓ / deo tripachengetun ↓ / sumpallngetun ↓ / ka fütayefiñ ţa weche wentru sumpall ↓ / fey ta kureeneo ↓ / feymeo rumel mületuan ţa müñche ļafkeŋ ko ↓ / üye meo ţa müley ñi fuţa ↓ / ţa ñi püñmo ↓ / ţa ñi ŋaŋung ↓ / ţa ñi pu fillka ka ţa ñi pu ñadu ↓ / fey engün rume piukeyeeneo ↓ / lelen müten elungepen ţa mi pepaafiel ka ţa mi kimelpaafiel ţa ñi mongelekan ↓ //

11. Pero la muchacha soltera así dijo cuentan «no volveré a estar aquí; ya en gente foránea me he transformado; me he transformado en *sumpall;* y como marido tengo a un joven hombre *sumpall;* él me tiene como mujer; por eso siempre estaré después de eso bajo las aguas del mar; allí están mi marido, mi suegro, mi suegra, mis cuñados y mis cuñadas; ellos mucho me quieren; un rato no más se me ha dado recién para que tú seas vista por mí acá y tú seas hecha saber por mí acá que sigo estando viva».

12. welu ka feypipaeyeo → / mafüŋ ngealu ţa eymün ↓ / fenten aŋţü meo pepikawküleaymün ↓ / kimelafimün ţa mün pu karukato ↓ / fey → / puule fey chi fenten aŋţü ↑ / amuaymün kom ina ļafkeŋ ↓ / üye meo üngümkülepuaymün ↓ / fey entulelngepaymün fentren ko kulliñ ↓ / kom eymünngealu ↓ //

12. Pero además así le dijo ella acá «habrá *mafüŋ* para ustedes; en el día señalado completamente preparados han de estar ustedes; háganselo saber a sus vecinos; cuando llegue el día señalado, irán ustedes todos a la orilla del mar; ahí estarán esperando allá ustedes; entonces les serán sacados hacia acá muchos animales de las aguas, para que todos sean de ustedes».

13. fey kom rupan feypilu ţa ñi ñuke ↑ / ka feypirkefi → / weñangküwelaaymün iñche meo ↓ / deo kimimi ţa ñi mongelekan ↓ //

13. Entonces, todo (esto) después de haber(le) dicho así a su madre, además le dijo así, cuentan «no estén tristes ustedes por mí; ya sabes que yo sigo estando viva».

14. feymeo chaliturkefi ţa ñi ñuke ka mür ngümarkeingu ↓ //

14. Entonces le dijo adiós, cuentan, a su madre y ambas lloraron las dos, cuentan.

15. küllfingkülen amuturkey ka konputurkey ţa pu rangi ļafkeŋ ↓ //

15. Apresuradamente se fue de vuelta ella cuentan, y entró allá, cuentan, dentro en el medio del mar.

16. feymeo chi ngeŋ püñeñ kimelurkefi ţa kom che ţa mongelekan ţa ñi üllcha domo püñeñ ka ţa ñi kureyeeteo ţa sumpall ↓ / ka kimerlurkefi ţa ñi mafüŋŋeael engün ↓ //

16. Entonces la dueña de la hija se lo hizo saber a toda la gente que seguía estando viva su joven hija soltera y que había sido tomada como mujer por un *sumpall;* también se lo hizo saber, cuentan, que habría *mafüŋ* para ellos.

17. feymeo puulu chi aŋtü ↑ / kom üngümkülerpuingün ina ļafkeŋ ↓ //

17. Entonces, cuando llegó el día, todos estaban esperando allá, cuentan, a la orilla del mar.

18. feymeo kiñe fütra mewlen ko reke tripaparkey ↓ //

18. Entonces, (algo) como un gran remolino de agua salió hacia acá, cuentan.

19. fey akurkey ina kuyümünto ↓ / fey ütrefentukünuparkey fentren fillke challwa ↓ //

19. Entonces llegó, cuentan, a la orilla del arenal (o sea, de la playa); entonces dejó sacados empujándolos hacia acá, cuentan, muchos (y) variados peces.

20. fey kom engün üdamürkeingün ↓ //

20. Entonces, todos ellos recogieron (peces) cuentan.

21. ţüfa chi ngütram entuparkey pu ļafkeŋche fendemunguyawpalu mapu meo cheo ñi mülekefumum ţa ñi unenke che ↓ //

21. Esta historia narraban acá, cuentan, los costinos (literalmente "la gente del mar") que andaban vendiendo cochayuyo acá en la tierra donde entonces residían mis mayores.

22. fey ţa feypikeingün → / sumpall ţa chetrürperkelay ↓ / feymeo llemay kureyefi ţa üllcha domo ↓ / ka fey chi aŋtü mafuŋŋealu ţa chi pu ngeŋke familia → / pelu trokiwürkeingün müñche fütrake fochen ļafkeŋ komiyawün ţa aļüŋ che ↓ //

22. Entonces siempre así decían ellos: «los *sumpall* con toda seguridad han de ser igual a la gente; por eso, sin duda, la tomó por mujer (el *sumpall)* a la muchacha soltera»; y ese día en que se les haría *mafüŋ* a los parientes, les pareció a ellos ver debajo de las grandes olas del mar andar mucha gente.

Al primer contacto, el cuento parece trivial e insignificante: una simple secuencia de acontecimientos, sin mayor sentido, intrascendentes y gratuitos o absurdos. Por supuesto, falta información léxica, concretamente, en ninguna parte se dice qué es *sumpall* o *mafüŋ;* pero aun infiriendo que *sumpall* es un habitante de las aguas, y que *mafüŋ;*

es algo así como una especie de pago por la novia, no se adelanta mucho en la comprensión del cuento.

Es legítimo preguntarse por qué el cuento del *sumpall* les gusta tanto a los mapuches, lo que está a la vista en la gran cantidad de versiones en circulación. Seguramente será porque para ellos el cuento tiene un significado que escapa a los extranjeros: les dice algo que está más allá del significado literal de las palabras, frases, oraciones y párrafos que componen el texto. El cuento del *sumpall* es una creación espiritual mapuche y sólo es comprensible para quienes son herederos y partícipes, protagonistas y creadores de la cultura mapuche.

Así, un mapuche percibe el cuento del *sumpall* desde la perspectiva de su conocimiento, vivencias, experiencias, actitudes y creencias, procedentes de su cultura tradicional. Como mapuche, está en posesión del trasfondo cultural necesario para comprender el relato. Conoce los supuestos culturales sobre los cuales el narrador construyó su historia.

Si el extranjero quiere vislumbrar el significado del *epeo* del *sumpall* —o, lo mismo da, de cualquier otro *epeo*—, debe aprender a enfocarlo desde la perspectiva interna mapuche. Dicho de otro modo, debe tratar de aprender todo lo que un mapuche sabe y que le permite entender el cuento del *sumpall* en particular, y el *epeo* en general: debe tratar de adquirir los antecedentes culturales apropiados.

Para el hombre primitivo, el origen de la vida humana individual fue un misterio al que dio las más variadas explicaciones. En los pueblos europeos se creyó que la concepción implicaba un flujo de la sangre de ambos progenitores hacia la criatura, de modo que cada persona llevaba una mezcla de la sangre de su padre y de su madre. Así, incluso hoy, se habla en sentido recto —no en sentido metafórico— de «parientes consanguíneos» (o sea, de la misma sangre), en oposición a los parientes por alianza o matrimonio —los llamados «parientes políticos». En estas condiciones, cada individuo traza su red de parentesco por la línea de su padre y de su madre.

Otros pueblos, como los aranda de Australia, creyeron que el hijo estaba latente en la mujer, ignorando o minimizando la función del hombre en la concepción. Obviamente, en estos casos, las personas trazan su parentesco por la línea de las mujeres. Se habla, entonces, de una sociedad matrilineal. Otros pueblos, entre los que se encuentran los mapuches, creen que el hijo está latente en el hombre, y que la

función de la mujer es sólo la de proporcionar al hijo un lugar confortable en sus entrañas para que crezca hasta poder salir al mundo. En estos casos, el parentesco corre únicamente por la línea masculina, y se habla entonces de una sociedad patrilineal.

En la sociedad mapuche, el parentesco es patrilineal, es decir, cada individuo toma de su padre la filiación y traza su red de parientes solamente por la línea paterna.

En este estado de cosas, la red de (patri)parientes constituye para los mapuches el marco que delimita la exogamia: para hombres y mujeres mapuches, las personas de su misma filiación caen bajo la prohibición o tabú del incesto. En otras palabras, nadie puede buscar pareja entre las personas situadas en su red de (patri)parientes.

Lo anterior significa que, dada la concepción patrilineal del parentesco, los hombres mapuches deben buscar mujer en otras familias que no estén patrilinealmente vinculadas con la suya, por ejemplo, entre las hijas del hermano de su madre. En consecuencia, cada familia recibe mujeres desde fuera —aquellas que se casan con sus hijos—, pero debe entregar sus hijas a otras familias —las de los hombres que las toman en matrimonio. Los hombres forman el núcleo familiar permanente, en tanto que las mujeres forman la periferia circulante.

Ahora bien, el matrimonio mapuche es virilocalizado, o sea, la nueva pareja se instala en el lugar de residencia del hombre. En la práctica, esto significa que con su matrimonio la mujer mapuche se aleja físicamente de su familia de origen.

Hasta su instalación forzada en reducciones, a finales del siglo pasado, los mapuches vivían organizados en grupos llamados *lof,* cada uno formado por un cierto número de familias patrilinealmente vinculadas entre sí. Cada *lof* estaba integrado, entonces, por personas del mismo linaje o filiación *(künga).*

Así las cosas, el hombre debía buscar pareja fuera de su *lof,* ya que la unión con las mujeres de su grupo le era imposible porque eran de su mismo linaje y le estaban excluidas por el tabú del incesto, con la misma fuerza coercitiva con que en la civilización europeo-occidental está impedido el matrimonio entre hermano y hermana.

En la sociedad mapuche tradicional, el mecanismo normal de matrimonio era el rapto *(ngapin).* El hombre se dirigía a un *lof* vecino y raptaba a una muchacha soltera *(üllcha domo* o simplemente *üllcha).* Huía con la muchacha a los bosques y, a los tres o cuatro días, regre-

saba con ella a su propio *lof*. El conflicto que invariablemente seguía al rapto era subsanable por medio del pago de una indemnización —que evitaba la guerra entre los *lof* comprometidos en el incidente. Paulatinamente, el pago de la indemnización fue institucionalizándose hasta formar parte de la ceremonia matrimonial en sí, en calidad de «precio de la novia».

El mecanismo operaba así: el padre del hombre enviaba mensajeros al padre de la mujer para hacerle saber que ésta había sido raptada con fines matrimoniales, y le ofrecía formalizar la alianza mediante la entrega de una indemnización por la pérdida de un miembro activo de la familia, consistente por lo general, en animales (equinos, vacunos, ovinos) para el padre y ropa y joyería para la madre. El pago de la indemnización se llamaba *mafün*, y su aceptación consumaba oficialmente el matrimonio. La nueva pareja, acompañada de la familia del novio, llevaba el *mafün* a casa de los padres de la novia. Se celebraba una fiesta al término de la cual, la muchacha se despedía de sus padres y se integraba al *lof* de su marido, en consonancia con la regla de la virilocalización del matrimonio.

Así, el matrimonio tradicional se realizaba en dos etapas sucesivas:

— el *ngapin* o rapto de la novia desde su *lof:* y

— el *mafün* (llamado también *kullito*) o pago de una indemnización o precio de la novia a los padres de ésta, por parte del novio y su familia.

En su formato tradicional, el rapto era real y contenía un importante elemento de violencia física, tanto en el momento del rapto en sí, como en la retención de la muchacha hasta el momento del *mafün*. En un pasado más reciente, el rapto en sí se ha hecho teatral o ficticio, y el componente de violencia se ha reducido a un mínimo puramente simbólico. En algunos casos, se ha llegado a obviar completamente la etapa del rapto, haciéndose directamente una oferta de *mafün* al padre de la mujer. El formato más moderno dentro de la matriz tradicional, es la huida de la pareja por acuerdo mutuo, lo que de alguna manera libera de la obligación del pago del *mafün*.

El *epeo* del *sumpall* adquiere sentido si se lo considera en relación a la forma tradicional del matrimonio mapuche. Desde este punto de vista, se advierte fácilmente que el texto en sí, no es aleatorio ni gratuito, sino que está organizado en términos del mecanismo tradicional del matrimonio: rapto *(ngapin)* y pago *(mafün)*. La muchacha ha sido

matrimonialmente raptada por un *sumpall,* que entregó la indemnización apropiada, después de lo cual, la recién casada regresa al mundo de las aguas, donde le corresponde vivir con su marido y la familia de su marido. Abandona su vida terrestre y pasa a vivir como un *sumpall,* en la nueva situación que ha adquirido por su matrimonio.

El auditorio mapuche percibe este *epeo* desde la perspectiva de su cultura tradicional, que le da los antecedentes necesarios para que el relato tenga sentido: la concepción patrilineal del parentesco, la organización en pequeños grupos de familias del mismo linaje, el tabú del incesto en el interior del linaje y el matrimonio exogámico, organizado en dos etapas, *ngapin* y *mafün;* y la regla de virilocalización del matrimonio.

En términos de estos supuestos culturales, el auditorio mapuche sabe que el *sumpall* debe buscar mujer fuera de su grupo *(lof),* ya que las mujeres que hay en éste son sus (patri)parientes y le están prohibidas por el tabú del incesto. Sabe que para los efectos de la perpetuación del linaje de los *sumpall,* no importa que las mujeres no lo sean —ni deben serlo— ya que el parentesco y la filiación corren por la línea masculina. Sabe que si el *sumpall* quiere formar su familia individual, deber raptar en la tierra a una mujer y pagar por ella, o sea, realizar formalmente los dos pasos tradicionalmente prescritos para la celebración de un matrimonio. Sabe que la aceptación del pago consuma el matrimonio, con todas las consecuencias sociales del caso, entre otras, que la novia debe abandonar su familia de origen e integrarse a la familia de su marido. Sabe que si la muchacha fue sola a la orilla del mar, se ha puesto a sí misma, dentro de los cánones del comportamiento femenino, en la situación de hacer saber a sus eventuales observadores que está soltera y disponible para el rapto matrimonial. Este conocimiento previo es el componente más importante en la perspectiva intracultural del *epeo* del *sumpall.*

Trülke wekufü. El secuestro demoníaco de una muchacha

Los mismos supuestos culturales sirven para la comprensión del siguiente *epeo,* el del *trülke wekufü,* literalmente "cuero demonio". Fue narrado a Manuel Loncomil por un hombre adulto, a juzgar por su

pronunciación, procedente del llano central de la provincia de Cautín, (IX Región).

trülke wekufü ↓ //

1. mülerkey may kuyfi ina ļewfü ţa pu che ţa mülekelu am↓ //

2. feymeo ina ļewfü müley pu che ↓ //

3. fey ţa kotuwe pingey ļewfü meo ↓ / ko ţa yemekey ţa chi pu wentru → / ta chi pu domo → / pu domo müll doy ↓ / miyawkey kuyfi ka ↓ //

4. müley fey chi ina ļewfü kiñe küme fütra wentru em ↓ / kiñe fütra wentru em ↓ / niey ţa kiñe küme ñawe ↓ / kiñen ñawe ↓ //

5. fey ţa → / üyngepey ka → / fey ţa → / llangküray (en) piafiñ ↓ //

6. tiye chi üllcha domo puliwen amukey ļewfü meo ↓ / rüngatumekey → / rüngatumekey ñi longko ↓ //

7. feymeo müley ti chi ļewfü meo ↓ / kurantungey pingey ti chi ļewfü ↓ / feymeo piam müley ti chi trülke wekufü ↓ / chi trülke wekufü fey ţa / aņtü meo ünufkunuwkey wente kura ↓ //

8. feymeo llükalay ti chi üllcha domo ↓ //

9. kiñe aņtü piam → / rangi aņtü pemay ↓ / amuy ko meo → / aflu ñi ko ↓ / komepelu ↑ / fey chi trelke wekufü nürkeeyeo ↓ //

10. ñami chi üllcha domo ↓ //

Cuero demonio

1. Cuentan que ciertamente antiguamente había a orillas del río personas que vivían (allí).
2. Entonces, a orillas del río vivían personas.
3. Entonces (eso que) «aguadero» se llama (había) en el río. Agua iban allá a traer los hombres, las mujeres —las mujeres mucho más (frecuentemente). En eso andaban antiguamente.
4. Había en esa orilla del río un buen anciano (literalmente "viejo hombre") hoy finado... un buen anciano hoy finado. Tenía una hermosa hija... única hija.
5. Bueno... nombre debe haber tenido por su parte... bueno... Flor Caída la llamaré.
6. Esa la muchacha soltera al alba iba al río. Pasaba el rato peinando sus cabellos.
7. Entonces vivía en el río... pedregoso era se dice el río. Entonces se cuenta que vivía (en el río) el cuero demonio. El cuero demonio... bueno... al sol solía ponerse extendido encima de las piedras.
8. Entonces no tenía miedo la muchacha.
9. Un día se cuenta... (sería) mediodía tal vez... fue (la muchacha) por agua, habiéndose terminado su agua. Cuando estaba allá buscando agua, fue tomada por el cuero demonio, cuentan.
10. Se perdió la muchacha.

11. cheo ñi amun ↑ / kimngelay ↓ //

11. ¿Adónde fue? No se sabía.

12. feymeo piam ta chi trülke wekufü yerkeeyeo kiñe fütra rünü meo ↓ / fey meo mülerkey chi fÜtra ñidol ↓ //

12. Entonces se cuenta que por el cuero demonio fue llevada ella a una gran caverna. Allí vivía, cuentan, el gran jefe (de los demonios).

13. feymeo chi ñidol rey ţa → / nieafiñ pipefuy may ↓ / welu chi üllcha domo ayülay ka ↓ //

13. Entonces el jefe... bueno... «la tomaré (por mujer)» habrá dicho con seguridad, pero la muchacha no (lo) quiso por su parte.

14. feymeo pinolu ↑ / trarinengey ↓ //

14. Entonces, como no quiso, fue mantenida amarrada.

15. feymeo fey ti chi üllcha domo nierkey kay kiñe weche wentru ţa ñi ayünefeteo ↓ //

15. Entonces, esa, la muchacha tenía, cuentan, por su parte un joven hombre que la estaba queriendo.

16. fey ţa → / müna weda ↓/ chumngelu am femi chey ↓ / ñami nga ↓ / mülewey ti chi metawe pemay ţa chi ļewfü meo ↓ //

16. Entonces... «¡qué desgracia!: ¿cómo ocurrió, cómo?; desapareció no más; ¿quedó estando tal vez el cántaro en el río?»

17. feymeo chi weche wentru → / fey ţa → / rüf kintuan ţa ñi üllcha domo ↓ / pi ↓ //

17. Entonces, el joven hombre... bueno... «ciertamente voy a buscar a mi muchacha» dijo.

18. feymeo mülelu ļewfü meo → / anülelu perkefi ţa chi trülke wekufü ↓ //

18. Entonces cuando estaba en el río, sentado, lo vio, cuentan, al cuero demonio.

19. pefilu ↑/ ţüfapeno ↑ / pi ↓ //

19. Viéndolo «¿no será éste (el culpable)?» dijo.

20. yemerkey ţa chi chakay ↓ / chakay meo ütrüftukulelfi ↓ //

20. Fue (más) allá a buscar chacai; el chacai se lo lanzó (cerca).

21. feymeo ti chi trülke wekufü pürüm nümefi ↓ / nümefi chi chakay ↓ / fey trükonuwi ↓ / feymeo fey ţa ↑ / kiñe pichi pelota reke ↓ //

21. Entonces el cuero demonio inmediatamente fue allá a tomarlo, fue allá a tomarlo al chacai. Entonces se ovilló... bueno... como una pequeña pelota.

22. feymeo pürafemi ţa chi weche wentru ↓ //

22. Entonces inmediatamente se trepó encima el joven hombre.

23. pürafemlu ↑ / fey ţa → / fey ti chi trülke wekufü → / mongelelu kay ↑ / yerkeeyeo chi rünü meo ↓ //

23. Estando inmediatamente trepado... bueno... el cuero demonio... como estaba vivo, lo llevó (el cuero demonio al joven) a la caverna, cuentan.

24. feymeo konpuy ↓ / konpulu ↑ / pepufi chi fütra weda che ↓ //	24. Entonces entró allá. Habiendo entrado allá, la vio allá a la vieja malvada persona (al jefe de los demonios).
25. newenngelu am chi weche wentru ↑ / ḻangümpufi ṯa chi ngeṉngelu fey meo ↓ / entumetuy ñi üllcha domo ↓ //	25. Como era forzudo el joven hombre, lo mató allá al que era el dueño ahí (al jefe de los demonios). Sacó de vuelta de allá a su muchacha.
26. famngechi montuy ti chi üllcha domo piam kuyfi ↓ //	26. De esta manera se salvó la muchacha, como se cuenta desde hace muchísimo tiempo.
27. fey ṯüfa chi epeo fey ṯa → / trülke wekufü pingey ṯaṯey ↓ //	27. Entonces, este cuento... bueno... cuero demonio es llamado.
28. fao fentepay ↓ //	28. Aquí hasta acá vino a quedar.

Tal como el *sumpall,* el *trülke wekufü* debe buscar pareja fuera de su grupo, o sea, debe ir a la tierra a raptar a una mujer. La muchacha por su parte, se ha puesto a sí misma en la situación de ser raptada: va sola al río y pasa allá largo rato cada día, peinándose, en actitud de coqueta espera. Hasta que el *trülke wekufü* la rapta. Pero en vez de proseguir normalmente el proceso matrimonial con el pago del *mafüṉ,* hay una interrupción y la segunda etapa no tiene lugar. No hay matrimonio, no se entrega la muchacha al *trülke wekufü,* sino usando la fuerza se la rescata de sus manos, dando muerte al raptor.

¿Por qué los terrestres cooperan con el *sumpall* y no con el *trülke wekufü?* ¿Por qué el rapto llevado a cabo por el *sumpall* se considera orientado hacia el matrimonio y el rapto llevado a cabo por el *trülke wekufü* se considera una agresión mayor, punible con la muerte del ofensor, de acuerdo con el viejo rito mapuche de la venganza de sangre?

Los antiguos mapuches concebían dos categorías de vida superior: los *mapuche* o "gentes de la tierra" (de *mapu* "tierra" y *che* "gente") y los *sumpall,* "habitantes de las aguas" (mar, ríos, lagos). La tierra se consideraba dividida en dos partes: tierra propiamente tal, y aguas, cada una habitada por su propia suerte de humanidad: los *mapuche* y los *sumpall.* Los *sumpall* son a las aguas lo que los *mapuche* son a la tierra.

La situación expuesta deriva, en última instancia, de la concepción mapuche de la redistribución de la humanidad originaria ocurrida

como consecuencia del diluvio universal. Los *mapuche*, la gente de la tierra, descienden de la población que quedó en tierra firme, en cerros que se alzaron por acción de una serpiente mitológica, llamada *trentren*. Los *sumpall*, u hombres-peces, descienden de la población que quedó bajo las aguas (véase Augusta, 1910:268).

Así, la diferencia entre los *mapuche* y los *sumpall* es estrictamente una diferencia de local (tierra/aguas). Nótese que el narrador del primer *epeo* dice, como un detalle al pasar, que la muchacha volvió del grupo de los *sumpall* con el pelo largo, como quien cuenta una costumbre pintoresca de un grupo extranjero, para luego añadir, utilizando la construcción verbal típica de las conclusiones asertivas: *sumpall ṭa che trürperkelay* ↓ // "es obvio y evidente que los *sumpall* son como la gente (o se parecen a la gente)", en el punto de mayor importancia para los efectos de la transmisión de contenidos culturales: en la coda evaluativa y didáctica de su relato. En estas condiciones, es comprensible que entre ambas formas de vida superior haya cooperación y complementación, manifestada externamente en las alianzas matrimoniales.

En cambio, la unión entre un *mapuche* y un *wekufü* es monstruosa. Los *wekufü* son criaturas demoníacas, responsables de las enfermedades, la destrucción y la muerte. Animados por los brujos *(kalko)*, viven en todas partes: en la tierra, como el *witranalwe* o el *añchimalleñ;* en las aguas, como el *trülke;* en el aire, como el *chongchong*. Son monstruosos por su sola presencia: construidos por los *kalko* con despojos de cadáveres robados de los cementerios (el *witranalwe* o el *añchimalleñ*); una cabeza humana voladora (el *chongchong*); un cuero de vacuno animado, capaz de envolver a las víctimas y arrastrarlas al fondo de las aguas (el *trülke*); aves repulsivamente híbridas, como el *piwucheñ*, un vampiro en forma de culebra alada que se ceba en la sangre de personas y animales. Los *wekufü* son los enemigos declarados de la humanidad. Su horrible presencia anuncia los males y las desgracias que matan, enferman, destruyen.

Así, mientras el *sumpall* rapta una muchacha para hacerla su mujer y se atiene formalmente a las conocidas reglas del matrimonio, el *trülke* rapta para la muerte. La unió del *sumpall* y la mujer terrestre produce vida: en dos puntos claves del relato del *sumpall*, la muchacha insiste en que sigue viva (...*mongelekan* "sigo estando viva"), rodeada de una familia que la quiere: suegro, suegra, cuñados y cuñadas. Los mapu-

ches están preparados para perder a sus hijas como consecuencia del matrimonio —de acuerdo con la regla de virilocalización de la pareja. Así han de ser las cosas si la vida ha de ser perpetuada; pero no están dispuestos a entregar sus hijas a la muerte a manos de los monstruos.

Mangkian. La retención matrimonial de un muchacho

Otro cuento favorito de los mapuches es el siguiente, conocido como *Mangkian* (nombre propio tradicional de hombre), narrado a Nelly Ramos por Mariano Alcapán, de unos 70 años, residente en el área de Queule, en la provincia de Cautín, IX Región.

En Queule hay un islote rocoso situado relativamente cerca de la costa. Visto desde la playa, tiene el aspecto de un hombre de pie en medio de las aguas. Mariano inició su relato señalando el islote:

mangkian ↓ //	Manquián
1. weno → / fey ti chi kura mangkian pingey ↓ //	1. Bueno... esa roca Manquián es llamada.
2. fewla → / kiñe we → / kiñe wechewentrurke → / mülelu machitun kiñe kutran ↑ / yemengey chi machi ↓ //	2. Ahora... un jo... un joven hombre, cuentan... (una vez) que se estaba haciendo *machitun* a un enfermo, fue ido a buscar allá el *machi.*
3. fey chi machi amurkey yemealu kiñe ḻaweṉ ↓ / yod ponwi ka kura ↓ / fey chi pichi kura ↓ //	3. El *machi* fue allá a traer, cuentan, un remedio; más adentro que la otra piedra (estaba) la pequeña piedra (la que sería usada como remedio).
4. fey piam pürakefuy ↓ / pülpül pingefuy ṯa chi kura ↓ //	4. Entonces, se cuenta que (la piedra pequeña) estaba encima (de la piedra grande). «Pilpil» se llamaba la piedra (pequeña).
5. fey ti chi kura ḻaweṉtuwam ṯa chi kutran ↓ //	5. Esa piedra (era la que servía) para medicinar al enfermo.
6. entonse fey amuy ti pu kellupelu ↓ / kom che kellupelu amuy ↓ //	6. Entonces, ésos partieron, los que estaban ayudando (en el *machitun*); toda la gente que estaba ayudando partió (a buscar la piedra medicinal).

7. asi ke kiñe weche wentru → / mangkian pingelu weche wentru → / pikaro weche wentru mülerkefuy //

7. Así que un joven hombre... Manquián que era llamado (este) joven hombre... un pícaro joven hombre había, cuentan.

8. müna kümefuy chi tiltilwe ţa chi kura ↓ / pirumey ↓ //

8. «¡Muy lindo habría de ser el chorrillo de esa piedra!» dijo de repente.

9. entonse leliniekefi ↓ / epue rumey engün ↓ //

9. Entonces estuvo mirándola (a la roca); después pasaron (todos) ellos.

10. epue wiñolu ↑ / ka feypirpaturkey → / müna kümefulu ñi tiltilwe ta chi kura pirkey ↓ //

10. Después al volver, otra vez al venir hacia acá pasó a decir(le) nuevamente, cuentan, «muy lindo habría de ser su chorrillo de la piedra» dijo, cuentan.

11. fey rupatuy fey kakelu ↓ //

11. Entonces pasaron hacia acá de vuelta esos los demás.

12. fey tiltilwe fey pegay ñi ŋamuŋ ↓ //

12. Entonces, (cuando el jovén pasó) el chorrillo, entonces, se (le) quedaron pegados (ahí, en el chorrillo) los pies.

13. kuando witralu ñi ŋamuŋ ↑ / nentuwelay ↓ / kiñe entuy ↑ / kangelu nentulay ↓ //

13. Cuando levantaba su pie, no lo sacó ya más; sacaba uno, el otro no sacaba.

14. asi ke nüngey ↓ //

14. Así que fue atrapado.

15. fey ti meo nüeyeo fey ti chi tilltillmekelu ↓ / fey ti trayen ↓ //

15. Allí él fue atrapado por ése que hacía (sonaba) «tiltil» (o sea, por el chorrillo), por la cascada.

16. fey ti meo ti nüel ngillatuñmangey ↓ / pütrelngey asta uficha ↓ / kurü uficha ilngey ↓ / mürke elungefuy ↓ //

16. Cuando allí fue atrapado, le fue hecha una rogativa, le fue quemada hasta una oveja; una oveja negra le fue comida (fue comida por su salvación). Harina tostada le fue dada en vano.

17. küla puŋ meo piam fey feypi ñi pu familia → / küpatumuwelaan yod ↓ / tripanoalu iñche → / ţüfa meo nüngen dewma ↓ / doy doamnemuwelaan ↓ / pirkefi ñi familia chi weche wentru ↓ //

17. A la tercera noche se cuenta que él dijo así a sus parientes: «ya no sigan viniendo más por mí; ya no saldré yo; aquí he sido atrapado ya; más no sigan teniendo más preocupación por mí» les dijo, cuentan, a sus parientes el joven hombre.

18. feymeo fey femkünungey fey ti meo ↓ //
18. Entonces él así (atrapado) fue dejado allí.

19. feymeo ↑ / kurawküley ↓ / kurawküley ↓ / kurawküley ↓ //
19. Entonces, se transformaba en piedra, se transformaba en piedra, se transformaba en piedra.

20. asta ke entero kurawi ↓ //
20. Hasta que (todo) entero se transformó en piedra.

21. depue fey ti entero kurawlu ↑ / ka korey ļafkeņ ↓ / ka fey ti ļafkeņ tripay ↓ / ļafkeņ müley fewla ↓ //
21. Después de que (todo) entero se transformó en piedra, también el mar se corrió (hacia la tierra). También el mar se salió. El mar quedó (donde está) ahora.

22. fey ti kura fewla → / fey mangkian pingey ↓ / fey ti chi weche wentru kam mangkian pingerkefulu ↓ //
22. Esa roca ahora, ella Manquián se llama, porque ese joven era llamado Manquián, cuentan.

23. fey meo fey ti chi kura mülelu ļafkeņ fewla ↑ / fey mangkian pingey ↓ //
23. Por eso, esa roca que está en el mar ahora, ella Manquián es llamada.

24. asta aora müley magkian fey ti ļafkeņ meo ↓ //
24. Hasta ahora está Manquián en el mar.

Algunas versiones insisten en que Manquián se enamoró de la roca:

ina ļafkeņ kiñe fücha kura mülefuy ↓ // kiñe pichi witrulko wulkefi ↓ // mangkian rume ayüfi chi kura ↓ // che reke feypikefuy → / kuse püllü ↑ / eymi kansakerlaymi ↓ / rüf afwillikerkelaymi ↓ / müna tutelkarkey mi williñ → / kuse ↓ // aļüņtu awkantufi chi kura ↓ //

A orillas del mar una enorme roca había. Un pequeño estero ella daba (es decir, salía de la roca). Manquián mucho amó a la roca. Como a una persona así (le) decía: «viejecita, veo que no te cansas; de verdad que no acabas (nunca) de orinar. Así lo veo. ¡Que bien veo que lo haces al orinar, viejecita!». Largo rato estuvo retozándola a la piedra.

En algunas versiones, el *machi* al hacer la rogativa para que la roca suelte a Manquián, dice:

iñche trafia pewman mangkian deo nüngey ↓ / fey ngeņļafkeņngerkealu ↓ / doy mekepüralafiiñ ↓ / si no chao dios ülkuafuy ↓ //

yo anoche soñé que Manquián ya fue tomado. Ha visto que ahora será el dueño del mar. No le hagamos más (nada por soltarlo) si no el padre dios se enojaría.

En otras versiones, son los ancianos del lugar los que han visto en sueños que Manquián ha sido raptado para ser el rey del mar:

...fütrake che am kuyfi ñi felen pewma meo nüwi chi pu che ↓ / fütrake che ↓ // entonse deo feypingeingün ñi ñidolngen → / ñi longkongen ḻafkeṉ ↓ //

...porque la gente mayor (desde) mucho tiempo atrás que así ocurriría en sueños lo tenía (visto) la gente, la gente antigua. Entonces ya les había sido dicho que (Manquián) sería el jefe, el cacique del mar.

En algunas versiones, es el mismo Manquián el que advierte su destino como rey del mar:

lladkülaaymün ↓ / iñche ḻalan ṯaṯey ↓ / ngeṉḻafkeṉngerkean ↓ //

No estén tristes: yo no he muerto; veo que seré el dueño del mar.

o más explícitamente en:

iñche mandanen ñi kulliñ → / kom mandapan ṯüfa ↓ / elungen ↓ / kapitanngepan ↓ / itrokom meo ↓ / feymeo fentekunumuchi ↓ / welu ḻay pimulaan ↓ / mongelen ṯaṯa ↓ / deo kamapungen müten ↓ //

Yo (ahora) tengo a mi mando mis animales (del mar). Todo lo mando acá (en el mar). Eso me fue dado. He venido acá para ser el capitán, en todo. De modo que déjenme así no más. Pero (nunca) «murió» digan de mí, porque estoy vivo. Ya soy de otra tierra, nada más.

Manquián ha dejado la tierra y ha pasado a ser un habitante de las aguas, un *sumpall*:

fey pewfaluwkefuy pu ḻafkeṉ → / welu sumpallrekelewerkey ↓ //

Él se dejaba ver en medio del mar, pero como un *sumpall* cuentan que había quedado.

Dos de cada tres versiones de este cuento prosiguen como un relato de *sumpall*: Manquián, transformado en habitante de las aguas, rapta a una muchacha terrestre para hacerla su mujer. Para poder cumplir con la etiqueta tradicional del matrimonio, la envía a la tierra para anunciar a su familia que habrá *mafüṉ*. El día señalado, Manquián hace

salir a la playa toda clase de peces y mariscos para que los recojan sus suegros y cuñados.

El cuento de Manquián es enigmático en el contexto de la sociedad mapuche moderna. En realidad, es tan contradictorio con la patrilinealidad y la virilocalización actuales, que más parece un relato procedente de una sociedad organizada en grupos matrilineales uxorilocalizados. En estas sociedades, el núcleo permanente de cada grupo está constituido por las mujeres, las cuales transmiten el parentesco y la filiación, de modo que los miembros del grupo son (matri) parientes y el matrimonio entre ellos está excluido por incestuoso. Esto significa que los hombres deben buscar pareja fuera de su mujer (uxorilocalización). Así, cada grupo recibe hombres desde fuera (aquellos que se casan con sus mujeres) y entrega sus hombres a otros grupos. Si la sociedad mapuche fuese de este tipo, el cuento de Manquián sería cristalino, ya que podría interpretarse fácilmente como la presentación de un secuestro o retención matrimonial de un muchacho y su consiguiente cambio de residencia al grupo de su mujer.

La contradicción puede salvarse por medio de una hipótesis —de momento nada más que eso: una hipótesis—. Se parte de la base de que las versiones más «genuinas» del *epeo* de Manquián, son aquellas que terminan con la radicación del protagonista en el mundo de las aguas, como la versión narrada por Mariano Alcapán presentada más arriba, sin la extensión de *sumpall*. Si esto es así, es plausible concebir que el *epeo* de Manquián es muy antiguo y corresponde a un estadio anterior de la historia de la organización social de los mapuches, a uno precisamente en que esta sociedad estaba organizada en grupos de (matri)parientes, con matrimonio uxorilocalizado. Esto equivale a decir que a través de su historia, la sociedad mapuche ha evolucionado desde una antigua organización en grupos residenciales matrilineales, con matrimonio uxorilocalizado, hacia la patrilinealidad y la virilocalización actuales. El *epeo* de Manquián puede ser interpretado, entonces, como un remanente (o «fósil») de la era matrilineal y uxorilocalizada.

En este contexto, la extensión de *sumpall*, tan frecuente en las versiones modernas de Manquián, puede entenderse como un incremento tardío tendiente a minimizar la contradicción de este *epeo* con el estado actual de la organización social de los mapuches. La hipótesis planteada no es contradictoria con el conocimiento histórico disponible. En efecto, según Ricardo E. Latcham, 1924, los antiguos mapuches vi-

vían organizados en grupos constituidos matrilinealmente. Estos grupos estaban organizados como clanes, es decir, todos sus miembros tenían el mismo tótem, cuyo nombre era usado como denominación del clan como un todo, y como apellido por todos y cada uno de los componentes. En esta situación organizacional, los matrimonios eran uxorilocalizados y cada individuo trazaba su parentesco por la línea de su madre, o sea, tenía el tótem de su madre y estaba integrado a ese clan en particular.

El clan funcionaba como marco para la exogamia: el matrimonio entre personas del mismo tótem caía bajo el tabú del incesto y, en consecuencia, estaba terminantemente prohibido. Por ejemplo, era imposible el matrimonio de un hombre con su prima paralela materna (hija de la hermana de la madre) porque ésta era de su mismo tótem. Era permisible, en cambio, el matrimonio con la prima cruzada materna (hija del hermano de la madre) porque ésta era de otro tótem —el de su madre.

El *epeo* de Manquián es comprensible en el entorno de la organización social antigua descrita por Latcham. Si Manquián pertenece a un clan dado, sea el clan *mangke* "cóndor", las mujeres *mangke* son tabú para él. Puede abordar con propósitos matrimoniales —o simplemente eróticos— únicamente a mujeres de otro clan, sea el clan *kura* "piedra, roca". Si la aproximación es exitosa, es concebible que inicialmente los *kura* hayan debido retener por la fuerza al *mangke* que se internó en su territorio, atraído por una mujer *kura;* y que los *mangke* hayan hecho todos los esfuerzos pasibles —físicos y mágicos— para recuperar a uno de sus miembros activos, hasta que la situación se hizo definitiva cuando el joven *mangke* se resignó a formar pareja estable con la mujer *kura* y a vivir entre los *kura.* Precisamente, es así como finaliza el *epeo* de Manquián.

La extensión de *sumpall* con que frecuentemente se continúa hoy este *epeo,* es contradictoria con él: una vez radicado en el clan *kura,* si el *mangke* hubiera deseado tener una segunda esposa, cualquier mujer *kura* soltera habría sido accesible para él —y cómodamente porque estaba allí a su alcance físico. Habría quedado, entonces, casado con dos (o más) mujeres *kura* —situación que se describe como poliginia sororal: un hombre casado con dos mujeres que, entre sí, tienen el mismo tótem. Es obvio que la matrilinealidad y la uxorilocalización son el ambiente social más permisivo de la poliginia sororal. En este estado

de cosas, de ninguna manera el *mangke* pudo haber regresado a la tierra a buscar una segunda mujer porque: (1) las mujeres terrestes eran de su mismo tótem (*mangke*) y tal unión estaba exluida por incestuosa; y (2) no habría podido llevarla a las aguas porque la práctica era la uxorilocalización: las mujeres de las aguas eran del clan *kura*. Este clan recibía hombres de otro tótem, no mujeres: la extensión del *sumpall* implica mínimamente virilocalización, y en este sentido, es contradictoria con el *epeo* de Manquián en sí, pero es consecuente con la organización social mapuche actual en grupos virilocalizados. Pero como los grupos virilocalizados actuales son patrilineales, la extensión de *sumpall* es en este punto en particular, contradictoria también con la organización actual: Manquián volvió a la tierra y secuestró matrimonialmente a una mujer de su propio tótem —haya sido éste matrilineal (como en la antigüedad) o patrilineal (como en la actualidad). Una condición contradictoria puede así ser explicada considerando que la extensión de *sumpall* es un agregado transicional.

Según Ricardo E. Latcham, a la llegada de los españoles la sociedad mapuche se encontraba en tránsito hacia la virilocalización y la patrilinealidad actuales.

Los hombres empezaron a trabajar la tierra de su grupo de origen —su grupo totémico matrilineal— y a traer mujeres de fuera, secuestrándolas de otros clanes. Ahora bien, el secuestro es una agresión, y según la pauta tradicional, el agredido busca la venganza de sangre —matar al secuestrador y recuperar la víctima, como en el *epeo* del *trülke wekufü*. El agresor puede oponer la fuerza y entonces se produce la guerra intergrupal, situación muy frecuente entre los mapuches históricos. Alternativamente, si no desea la guerra, puede ofrecer una indemnización al afectado. En esto ha de verse el origen del formato matrimonial de *ŋgapin-mafüŋ*. Con el paso del tiempo, el rapto se hizo cada vez más simbólico, hasta desaparecer y quedar la situación de compra (*ngillan*) de la mujer, formato alternativo de matrimonio hasta hace relativamente poco tiempo.

Inicialmente, hubo sólo virilocalización, pero no patrilinealidad: los hijos siguieron tomando el tótem de su madre. Como dice Latcham:

> No obstante, por mucho tiempo todavía, los hijos llevaron como antes los apellidos de las madres y en ese estado transitorio encontra-

> mos a la mayor parte de los indios de Chile a la llegada de los primeros españoles (1924:57).

En este estado de cosas, los mapuches residían en el grupo de su padre, pero llevaban el tótem de su madre, esto es, la localización era paterna, pero la filiación era materna. Esta situación es descrita —algo inexactamente— como «doble filiación»; y se prolongó hasta el siglo XIX, cuando los hijos empezaron a llevar el apellido del padre (Latcham, 1924:93), produciéndose el estado actual, con virilocalización y patrilinealidad.

Sería plausible considerar algunos rasgos actuales de la sociedad mapuche, tales como la poliginia sororal o el tabú sobre las primas paralelas maternas, como remanentes o fósiles de la era matrilineal. En cambio, otros rasgos, como el tabú sobre las primas paralelas paternas, han de ser interpretados como derivados de la patrilinealidad moderna, y otros, como el matrimonio preferente del hombre con la prima cruzada materna, compatibles con la matrilinealidad antigua y con la patrilinealidad moderna, han de ser interpretados como rasgos permanentes.

La extensión *sumpall* del *epeo* de Manquián puede interpretarse en el contexto de un momento de transición, en el cual hay virilocalización definitivamente asentada, pero la concepción del parentesco y el tabú del incesto no son claros, y por lo tanto, pueden operar en ambas direcciones —patri y matrilineal— o eventualmente, dejar de operar.

Otra perspectiva interesante para el *epeo* de Manquián, deriva de una de las características del totemismo mapuche señaladas por Latcham, para quien: «...el tótem [entre los mapuches] no es el antepasado sino alguien con quien el antepasado formó alianza o consanguinidad» (1924:63). Inmediatamente surge la interpretación de Manquián como el antepasado mítico mapuche, que forma alianza con una roca *(kura)*, animada de un espíritu femenino, la cual en términos de esta alianza, se transforma en el tótem originario. En vinculación con este punto, hay que tener presente la veneración mágica hacia las rocas altas de figura vertical, llamadas *witral kura* "piedras erguidas", atestiguada entre los mapuches hasta el siglo XIX (Guevara, 1925:273), de las que se creía que eran los cuerpos petrificados de la gente ahogada en el diluvio universal (Augusta, 1910:208-209). El *epeo* de Manquián sugiere que, en realidad, para los antiguos mapuches, las *witral kura* eran las mujeres

ahogadas, las cuales una vez transformadas en piedra, siguieron ejerciendo su atracción sobre los hombres sobrevivientes, los cuales se aliaron con ellas para repoblar el mundo. Algunas, como la roca de Manquián, llevaron a sus maridos a vivir a las aguas, transformados en piedra, según la regla de la uxorilocalización antigua; otras se quedaron en tierra, junto a sus míticos maridos, en virtud de la virilocalización posterior.

Tal vez en un nivel más alto de abstracción, el *epeo* de Manquián refleje el ideal mapuche de fusión entre el hombre y la naturaleza. Si esto es así, explicaría por sí mismo el arraigo de este *epeo* entre los mapuches actuales, a pesar de sus contradicciones factuales con la organización social moderna.

El viejo Latrapay. Un conflicto de papeles masculinos

El siguiente *epeo* es un clásico de la literatura oral mapuche: ésta es una versión del cuento del viejo Latrapay narrada en 1980 por Clara Millahuel, de unos 60 años, de Lumaco, Traiguén, IX Región. Es la cuarta versión mapuche publicada. Las anteriores son la de Lenz, 1895-1897, VII: 225-234, la de Augusta, 1910: 104-118 y la de Golbert, 1975, recogida entre los pehuenches argentinos.

1. kiñe rupachi elngepuy epu kuñifall ↓ // elngey epu kuñifall ↓ //	1. Una vez fueron dejados allá dos desamparados; fueron dejados dos desamparados.
2. pichi wentru elngey → / ḻay ñi ñuke ↓ / kuñifallngeingu ↓ //	2. (Siendo) pequeños hombres (o sea, niños) fueron dejados (desamparados). Murió su madre; desamparados quedaron los dos.
3. mongelekefuy ñi chao ↓ / fey ṯa ngünayekefeyeo engu ↓ //	3. Estaba entonces vivo su padre. Por éste eran amparados los dos.
4. fey ṯa fey ka ḻay ñi chao engu ↓ //	4. Entonces también murió su padre de los dos.
5. despue ḻalu ñi chao engu ↑ / feymeo kuñifallkeyawingu ↓ / kuñifall tremingu ↓ //	5. Después, cuando murió su padre de los dos, entonces desamparados andaban los dos, desamparados crecieron los dos.

6. femlu engu ↑ / wentruingu ↓ / alü tremingu ↓ //

6. Estando así los dos, hombres se hicieron los dos; mucho crecieron los dos.

7. feymeo feypingu → / iñchiu kuñifallngeyu peñi ↓ / kuñifallngeyu nga ermano ↓ / chumayu ama tüfa ↓ / mülekapeayu may ↓ / deo nga elngerpuyu ↓ //

7. Entonces así dijeron los dos «nosotros dos desvalidos somos, hermano; desvalidos somos, pues, hermano; ¿qué haremos ahora?, seguiremos estando (vivos) ciertamente; ya pues hemos sido pasados a dejar (desamparados)».

8. welu nga piwi nga ti feyengu ngütramkawingu → / mejor nga → / kiñe ula chumayu ↓ / amuayu nga → / amutuayu ↓ / üyeo nieyu nga familia ↓ / fanten meo nga niewelayu nga familia ↓ / fanten meo elngerpuyu → / kuñifallngeyu ↓ / iney ama weni piaeyumeo ↑ / weni pingelaayu ↓ / küpaüdengeliu ↑ / üdengeayu ↓ / amukatuayu → / amutuayu weku meo ↓ / inaramtupuafiyu ↓ / amuayu epuwe ↓ / amutuayu ↓ / piwi ta epu kuñifall wentru ↓ //

8. Pero, pues, se dijeron pues ellos dos, se conversaron entre ellos dos «mejor pues ... (de) una vez ¿qué haremos los dos? Iremos pues. Regresaremos (a la tierra de nuestra madre); (allá) tenemos pues parientes. Hasta ahora y aquí ya no tenemos pues parientes. Hasta ahora y aquí hemos sido pasados a dejar (desamparados). Desamparados somos. ¿Quién "amigos" nos dirá? "Amigos" no nos será dicho. Si nos quieren odiar, nos odiarán. Regresaremos de todas maneras, regresaremos donde el tío materno. Preguntando lo rastrearemos hasta allá. Partiremos dentro de dos días. Regresaremos» se dijeron uno al otro los dos desamparados hombres.

9. amutuingu ↓ //

9. Regresaron.

10. amuingu ka powi kiñe fütra witrulko meo engu ↓ / fütra witrulko → / powingu ↓ //

10. Partieron y llegaron a un gran estero los dos, a un gran estero, llegaron los dos.

11. fey ŋoy kiñe une ↓ //

11. Entonces cruzó uno primero.

12. une ŋoy ŋolu / fey ñamkonpuy ↓ //

12. Primero cruzó (uno) cuando cruzó, entonces se perdió hacia adentro allá (es decir, se hundió en el agua).

13. une ŋolu ↑ / ñamkoni ko meo ↓ //

13. El que primero cruzó, se perdió hacia adentro en el agua.

14. kiñe ngümay ↓ / ngümay ngeŋ peñi ↓ //

14. Uno (el otro) lloró. Lloró el dueño del hermano (o sea, el otro hermano).

15. ñamkoni nga ñi peñi ↓ / ļapeay may nga ñi peñi ↑ / ñami nga ko meo ↓ / pipingetuy ñi ngüman ↓ //

15. «Se perdió adentro pues mi hermano; ¿habrá muerto tal vez pues mi hermano?» decía una y otra vez después de eso en su llorar.

16. kutrafütukugmeketuy → / kutrafütukugmeketuy ↓ //

16. Estuvo golpeándose las manos una y otra vez, estuvo golpeándose las manos una y otra vez.

17. feymeo aļün meo tripapatuy ↓ //

17. Entonces, al rato salió hacia acá otra vez (el que se había hundido en el agua).

18. rumekümeropangetuy ↓ / tripapatuy ↓ / kümesapatongetuy ↓ / kümemakuñngetuy ↓ / tripapay ↓ //

18. Muy buena ropa llevaba a partir de eso. Salió acá otra vez. Buenos zapatos llevaba a partir de eso. Buena manta llevaba a partir de eso. Salió hacia acá.

19. feymeo ↑ / feypiwtuingu → / mülekaymi ama peñi ↓ / piwtuingu ↓ //

19. Entonces, así se dijeron uno al otro después de eso «¡sigues estando vivo, hermano!» se dijeron uno al otro después de eso.

20. mülekan nga ţey piwtuy kangelu ↓ //

20. «Sigo estando vivo pues sí» dijo el otro.

21. feymeo → / eymi am kartakafuymi peñi ↑ / rupaafuymi kay ↓ / mülerkey nga mantu nga ţüfa meo ↓ / ko meo ↓ / fütra mantu nga mülerkey ↓ / elngekerkey nga che kuñifallngelu ↓ / eymi nga kafey rupakaafuymi ↓ / ngenewkaafuymi nga mi rupaael ko meo ↓ / ţa chi fütra ko meo ↑ / ka felekatuafuymi iñche nga peñi ↓ / piwi ta ţüfey → / piwürkeingu ţüfey ↓ //

21. Entonces «¿tú te atreverías, hermano? ¿pasarías también? Resulta que hay pues un *mantu* (?) aquí, en el agua. Un gran *mantu* pues resulta que hay. (En buena situación) es dejada la gente que está desvalida. ¿Tú pues también pasarías de todos modos? ¿te animarías pues a pasar por el agua, por esta gran agua? También quedarías así (igual que) yo pues, hermano» se dijeron entre si éstos, se dijeron uno al otro estos dos, así se cuenta.

22. feypiulu engu ↑ / kangelu ka ŋoy ↓ //

22. Habiéndose dicho así ellos dos, el otro también cruzó.

23. puulu kangelu rangiñ püle ko meo → / ñamkoni ↓ //

23. Cuando llegó el otro al medio en el agua, se perdió hacia dentro.

24. feymeo aḻüñma ñamkülewey ↓ / aḻüñma ↓ //

24. Entonces, largo rato quedó estando perdido, largo rato.

25. feymeo kangelu ina ko mületuy / eperaletuy → / ka tripapakatuafuy peñi ↓ / pilerkey ṯaṯey ↓ / pileturkey ṯaṯey ↓ //

25. Entonces el otro a orillas del agua estuvo después de eso; estuvo esperando después de eso. «(Ojalá) también saliera hacia acá de nuevo de todas maneras (mi) hermano» estuvo diciendo, cuentan que estuvo diciendo después de eso pues.

26. feymeo ka tripapakatuy kangelu ↓ //

26. Entonces también salió hacia acá de nuevo de todas maneras el otro.

27. ka küpapatuy ↓ / ka felen tripapatuy → / chumlen tripapatun kangelu ↓ / ka kümelkalen tripapatuy ↓ / rumeküme-sapatungey ↓ / kümemakuñngey ↓ / küme-ropatuley ↓ / tripapatuy ↓ //

27. También vino acá de vuelta; también así mismo (como su hermano) salió acá de nuevo; así tal como salió hacia acá de vuelta el otro; también estando bien salió hacia acá de nuevo. Muy buenos zapatos llevaba. Buena manta llevaba. Buena ropa llevaba. Salió hacia acá de nuevo.

28. feymeo nga ↑ / elngekatun ↓ / elngekatullelu nga iñche nga peñi piwtuingu ↓ / ngütramkawtuingu ↓ / felisitawtuingu ↓ / ayüwtuingu ↓ //

28. Entonces pues «he sido dejado (bien) también; sí que ciertamente he sido dejado (bien) también yo pues, hermano» se dijeron uno al otro ellos dos. Conversaron mucho entre ellos. Se felicitaron uno al otro. Se alegraron los dos.

29. ayüwtuulu engu ↑ / amuayu may ↓ / ṯüfa deo ṉopayu ka elngeyu ↓ / elnge-tuyu piwtuingu ↓ //

29. Habiéndose alegrado ellos dos, «¡vamos sí! aquí ya cruzamos hacia acá y hemos sido dejados (bien); ya hemos sido dejados (bien) después de eso» se dijeron uno al otro los dos.

30. amuingu weku mapu meo ↓ / po-wingu ṯa ṯüfey ↓ //

30. Partieron a la tierra del tío materno. Llegaron los dos allá.

31. puulu ↑ / feymeo tripapay chi fücha wentru ↓ //

31. Cuando llegaron, entonces salió hacia acá el viejo hombre (esto es, el tío materno).

32. dungungeingu ↓ / pentukupuingu ↓ //

32. Se les habló a ellos dos (o sea, el tío materno les habló); preguntaron por la salud (ellos dos al tío materno).

33. pentukupulu deo ↑ / fey entuy ñi dungu → / kisu kuñifall weche iñchiu may ↓ / küpafuyu may ţüfa ↓ / tio ↓ / kuyfi ţarkey yu ñuke em ↓ / kimlayu ka pichikeyu petu ↓ / nieyu chao ţa kimpafuyu ↓ / welu may → / welu may ka amuy ţa yu chao em ↓ / feymeo kutranngechi tremtuyu ↓ / kutranngechiletukefuyu ↓ / feymeo doamtuwiiñ ţa ţüfa ↓ / fey chi mapu meo müley ţa mu weku pingeyu ↓ / feymeo küpayu ↓ / inantukupapeiñ pingefuy ţa chi fücha wentru ↓ //

33. Cuando ya preguntaron allá por la salud, entonces (uno de ellos) sacó su tema «solitarios (y) huérfanos nosotros dos (somos) sí. Habíamos venido sí acá, tío. Resulta que hace tiempo murió nuestra madre, ya fallecida. No supimos por nuestra parte, pequeños éramos todavía. Teníamos padre, (lo) conocimos acá, pero sí... pero sí también partió nuestro padre, ya fallecido; por eso sufrientes hemos crecido. Sufrientes hemos estado siempre después de eso. Entonces te hemos recordado ahora, "en esa tierra vive vuestro tío materno" se nos ha dicho. Entonces hemos venido; hemos venido ahora acá siguiéndote» le fue dicho al viejo hombre.

34. chem piyawülmun chey ↓ / chem epu weda wentru chey ţa eymu ↑ / cheo chey ţa tuwimu ↓ / iñche anta chokümyewpeafuiñ → / chokümyewlaiñ ţa ţüfey ↓ / iñche kuyfi → / kuyfi puukellefuy may ţa ñi lamngen em ↓ / fey chi mapu → / kake mapu ↓ / welu nga chengepulafuy ↓ / pofürelepufuy ↓ / fey ngelay ţatey ↓ / eymu kümewentruleymu ↓ / kümetukutuuküleymu ↓ / iñche ţa ñi deya felepulafuy ↓ / eymu ţa ka felelafuymu ka ↓ / kuñifallngeafulu am aymu ↓ / eymu doy kümelkalerkeafuymu pi may chi fücha wentru ↓ / pirkey chi fücha wentru ↓ //

34. «¿Qué andan diciéndome pues?, ¿qué par de malvados hombres (serán) tal vez ustedes dos?, ¿de dónde pues proceden ustedes dos?, ¿yo cómo pues por sobrinos habría de tenerlos?, por sobrinos no los tendré ahora. Yo hace tiempo... hace tiempo sí se fue allá mi hermana ya fallecida, a esa tierra... otra tierra, pero persona (rica) no era allá; pobre estuvo siendo allá. Eso no es verdad (que ustedes sean mis sobrinos). Ustedes están siendo hombres ricos, con buenas ropas están ustedes dos. Mi hermana no estuvo así (rica) allá. Ustedes dos tampoco estarían así (ricos) tampoco. Menesterosos estarían pues ustedes dos. Ustedes dos (¿por qué?) más habría de resultar que están bien (es decir, ¿por qué habrían de estar ustedes mejor que ella)?» dijo ciertamente el viejo hombre, cuentan que dijo el viejo hombre.

35. feley may ↓ / iñchiu may felelafuyu / tripapayu felelafuyu ka ↓ / tripapayu ka ↓ / rupayu nga kiñe ļewfü meo ↓ / ļewfü meo nga rupayu ↓ / fey meo nga elngeyu ↓ / feymeo nga feletuyu nga ţüfa ↓ / mülerkey nga mantu ↓ / mülerkey elchekelu ↓ / fey meo elngetuyu ↓ / pofürelefuyu tripapayu ţa ţüfey ↓ / elngen meo nga kümelkaleyu pi chi kuñifall wentru ţaţey ↓ / ţa chi epu kuñifall weche ↓ //

35. «Así es sí. Nosotros dos ciertamente no estábamos así (ricos); (cuando) salimos hacia acá no estábamos así. Salimos hacia acá, cruzamos hacia acá pues por un río; por un río pues cruzamos hacia acá. Allí pues fuimos dejados (bien). Entonces pues estamos así (ricos) después de eso ahora. Resulta que hay pues un *mantu*, resulta que hay pues uno que deja (bien) a la gente. Ahí fuimos dejados (bien) después de eso. Estábamos siendo pobres (cuando) salimos hacia acá ahora. Por haber sido dejados (bien) pues estamos bien» dijo el desvalido hombre pues, los dos desvalidos hombres.

36. tulelmumean kiñe kayta → / tukepenoel ↓ / tukepenoel marichi rume ↓ / kiñe nag rume tukepenoel kayta nien ↓ / feymeo tulmumeli ↑ / feymeo fao püle piwaiñ ↓ / konümwaiñ ruka püle ↓ / feymeo kureyewaymün ↓ / iñche ñi chokümyewaiñ ↓ / pi chi fücha wentru ţaţey ↓ //

36. «Irán allá y me tomarán un toro cimarrón, que nunca ha sido tomado, que no ha sido tomado (en) diez veces siquiera (o sea, a pesar de diez intentos). Ni una vez siquiera que haya sido tomado un toro cimarrón tengo. Entonces, si ustedes me lo toman allá, entonces "por aquí (pasen ustedes)" les diré, los haré entrar hacia la casa; entonces se casarán (con mis hijas), yo los tendré por mis sobrinos-yernos» dijo el viejo hombre pues.

37. feymeo → / ya ↓ / femayu ka ↓ / lasu am chumpeayu ↑ / piwingu ↓ //

37. Entonces «¡ya! eso haremos y... ¿lazos cómo encontraremos?» se dijeron uno al otro ellos dos.

38. eymu kisu kimneymu chumpeael lasu ↓ / elngeyu pipelaymu ama ↑ / eymu ţa kimneymu ka deo adngelu ţa eymu ↓ / pirkey chi fücha wentru ↓ //

38. «Ustedes dos solos y por sí mismos tienen sabido (cómo) encontrar lazos. ¿"Hemos sido dejados (bien)" no dijeron recién acaso? Ustedes dos lo tienen sabido (ya que) han sido puestos de buena forma» cuentan que dijo el viejo hombre.

39. amuayu may ↓ / piwingu ţa chi peñiwen ↓ //

39. «¡Vamos pues!» se dijeron uno al otro los que eran entre sí hermanos.

40. amuingu ↓ //

40. Partieron los dos.

41. feymeo → / puulu aḻün → / triparputulu ruka meo engu ↑ / chumayu ama peñi ↓ / feypingeyu nga ṯüfa ↓ / feypieyumeo nga tio ↓ / chumayu ama ṯüfa ↓ / lasu nga nielayu tumeam kayta ↓ / piwingu ↓ //

41. Entonces, al llegar lejos... habiendo pasado a salir allá regresando de la casa los dos, «¿qué haremos pues, hermano? Eso hemos sido dichos pues ahora... eso nos ha dicho pues el tío ¿qué haremos pues ahora? Lazos pues no tenemos con los cuales tomar al toro cimarrón» se dijeron uno al otro los dos.

42. mejor nga deo elngeyu → / feymeo nga fütra chao elueyu nga → / ulkelu nga am ↑ / ulkelu itrofill → / eluaeyu meo ↓ / elngeyu nga elngeyu ↓ / mejor ngillatuayu → / llellipuayu fütra chao meo ↓ / konfesaayu fütra chao meo ↓ / lukutuayu ↓ / feymeo fürenengetuafuyu chey ↓ / deo nga elngefulu nga iñchiu ↓ / fürenengeafuy chey ṯüfa ↓ / fürenefeliumeo ↑ / nagümelngepafuyu nga lasu piwi nga ṯüfey engu ↓ / piwürkey epu kuñifall → / epu kuñifall wentru ↓ //

42. «Mejor ya (que) hemos sido dejados (bien)... entonces pues el gran padre nos ha dado eso (la buena suerte)... porque él da... él da de todo... nos dará eso (ayuda). Hemos sido dejados (bien) pues hemos sido dejados (bien). Mejor rogaremos; suplicaremos allá donde el gran padre; diremos la verdad donde el gran padre; nos arrodillaremos. Entonces seguiríamos siendo favorecidos tal vez; (porque) ya hemos sido dejados (bien una vez) nosotros dos, seríamos favorecidos quizás ahora. Si (el gran padre) nos favorece, nos serían bajados hacia acá (del cielo) pues lazos» se dijeron uno al otro estos dos... cuentan que se dijeron los dos desventurados... los dos desventurados hombres.

43. feymeo ngillatuingu ↓ / lukutuingu ↓ / konfesaingu ↓ //

43. Entonces rogaron los dos, se arrodillaron los dos, dijeron la verdad los dos.

44. feymeo aḻün meo ↑ / nagpay epu lasu tutekelu ↓ / weke lasu nagümelngepaingu ↓ / welu rangiñchengelu ↑ / ayüwingu ↓ //

44. Entonces, al rato, bajaron acá dos lazos que eran precisos, nuevos lazos les fueron bajados acá a ellos dos; pero habiendo sido reconocidos entre (su) gente (por el gran padre) se alegraron los dos.

45. fewlake nga elungeyu suerte nga ↓ / fütra chao ütrüfnelaeyumeo nga ↓ / ţüfa meo nga llowngeayu ţüfa peñi ↓ / konayu weku ruka meo ↓ / tumeayu kayta ↓ / piwtuingu ↓ //

45. «Ahora pues hemos sido dados suerte pues; el gran padre no nos tiene botados. Con esto pues seremos recibidos ahora, hermano; entraremos a la casa del tío. Tomaremos allá el toro cimarrón» se dijeron entre ellos después de eso los dos.

46. tumey kayta montaña meo ↓ / kiñe lofo → / lofo kulliñ tukepenoel ↓ / alsawkeyawkelu ↓ //

46. Tomaron al toro cimarrón en la montaña, un arisco... arisco animal que no había sido tomado, que andaba alzado.

47. feymeo tumeingu nga ↓ //

47. Entonces (lo) tomaron allá pues.

48. akutuingu nga ţüfa ↓ //

48. Legaron de regreso los dos pues acá.

49. cheo am elafiyu ↑ / pingepatuy chi fücha wentru ↓ //

49. «¿Dónde pues lo dejaremos (al toro cimarrón?» se le preguntó acá después de eso al viejo hombre.

50. feymeo chi fücha wentru feypi → / ţüfey püle trapelkunulelmuchi ↓ / feyngerkellelafuymu ↓ / am feyngerkellelafuy anta elngen ↓ / chumpeymu lasu ↓ / pirkey chi fücha wentru ↓ / pirkey ţaţey ↓ //

50. Entonces el viejo hombre dijo así «por allá déjenmelo amarrado; resultó ser que ustedes son veraces, porque resultó ser verdad que ustedes fueron dejados (bien) ¿cómo encontraron lazos?» cuentan que dijo el viejo hombre... cuentan que dijo pues.

51. llangkünagmelngepayu ↓ / ngillalafuyu ↓ / llangkünagmelngepayu lasu ↓ / fey meo tumeyu kayta ţüfa ↓ / pirkey chi epu kuñifall wentru ↓ //

51. «Nos lo hicieron caer bajando hacia acá. No (los) hemos comprado. Nos los hicieron caer bajando hacia acá los lazos. Con ellos hemos tomado allá al toro cimarrón este» cuentan que dijeron los dos desvalidos hombres.

52. pilu engu ↑ / feymeo ↑ / fao püle pingetuingu ↓ / konümngetuingu ruka meo ↓ / iltunngetuingu nga ↓ //

52. Habiendo dicho eso los dos, entonces «¡(pasen) hacia acá!» les fue dicho después de eso; se les hizo entrar a la casa, se les dio de comer después de eso pues.

53. feymeo ula poyengetuingu ţaţey ↓ / poyengeingu ţa chi epu weche wentru ↓ //

53. Entonces, en ese momento fueron bien agasajados después de eso los dos pues. Fueron bien agasajados los dos jóvenes hombres.

54. feymeo deo ilu engu ↑ / deo iltungelu engu → / ka katrülmuan ţa kiñe koyam ↓ / katrülmuan ţa kiñe aliwen → / katrüpekenoel marichi rume ↓ / katrülmumean ţüfa meo ↓ / tantulmuan ↓ / pingeingu ka yengeingu ↓ //

54. Entonces cuando ya hubieron comido los dos... cuando ya se les hubo dado comida después de eso a los dos «también me cortarán un roble; me cortarán un árbol enorme, que no ha sido cortado diez veces siquiera (esto es, en diez intentos); me lo cortarán allá, me lo derribarán» les fue dicho a los dos y fueron conducidos los dos (allá donde estaba el árbol).

55. feymeo feypingu → / katrüayu ya ↓ / pingu ↓ //

55. Entonces así dijeron los dos «¡ya! (lo) cortaremos» dijeron los dos.

56. deo am kimnelu kisu engu chumngechi ngillatun engu ↑ / ngillatuingu ↓ / ngilatuingu ţaţey ↓ //

56. Porque ya teniendo sabido por sí mismos ellos dos de qué manera rogar ellos dos, rogaron, rogaron pues.

57. puwi ţa ti koyam meo engu ↓ //

57. Llegaron al roble ellos dos.

58. nagpallenge nga toki kura ↓ / nagpallenge toki kura ↓ / katrüaymu aliwen nga ↓ / pingeyu ↓ / nagpaafuymi toki kura ↑ / nagmelmupafeyu toki kura → / achall kura ↑ / fücha chao → / chao dios ↓ / ñuke kuse papay ↑ / fürenemupaayu ↓ / pi ñi ngillatun engu ↓ //

58. «¡A ver, baja, hacha de piedra! ¡A ver, baja, hacha de piedra! "Corten el árbol gigantesco pues" hemos sido dichos. ¿Bajarías acá, hacha de piedra? ¿nos bajarías hacia acá un hacha de piedra, un hacha de piedra, viejo padre, padre dios, madre, vieja, viejita? Favorécenos acá» dijeron en su rogativa ellos dos.

59. feymeo ngillatulelu engu ↑ / feymeo ↑ / triliu pi ñi nagpan → / sonay wenu chi chem → / ţa chi achall ↓ / feymeo nagpay ↓ //

59. Entonces, mientras estaban rogando ellos dos, entonces «¡trilíu!» dijo en su bajada... sonó (en el) cielo la cosa... el hacha. Entonces bajó acá (el hacha).

60. fey ka katrüy aliwen engu → / ţa chi epu kuñifall katrüy aliwen ↓ //

60. Ellos por su parte cortaron el árbol gigantesco ellos dos. Los dos desamparados cortaron el árbol gigantesco.

61. feymeo fente mandangewelaingu ↓ //

61. Entonces hasta ahí no más ya no fueron más mandados ellos dos (o sea, no se les ordenaron otros trabajos).

62. feymeo kureyengeingu ↓ //

62. Entonces se casaron ellos dos.

63. fey pingey ţa chi epu weche wentru ţaţey ↓ //	63. Esto se dice de los dos jóvenes hombres pues.
64. feymeo fey chi fücha wentru uli ţa ñi epu ñawe ↓ //	64. Entonces, el viejo hombre entregó sus dos hijas.
65. kiñeke elufi ţa chi epu weche kuñifall kümewentrungetulu fachaŋţü ↓ //	65. Una a cada uno las dio (a sus hijas) a los dos desamparados que en ricos hombres se han transformado después de eso hoy día.
66. fao fentepuy ţa chi epeo ↓ //	66. Hasta ahí (llegó) el cuento.

La palabra *kuñifall* que describe la situación de los dos jóvenes, traducida en el texto como "huérfano, desvalido, desamparado", significa algo así como "desprovisto de familia individual o inmediata". En el cuento, los jóvenes quedan en la situación de *kuñifall* cuando mueren sus padres. Para salir de esta situación, deben casarse y fundar sus propias familias individuales. Siguiendo la pauta mapuche de alianza preferencial con la prima cruzada materna (hija del hermano de la madre), ellos emprenden el viaje hacia el *lof* originario de su madre, a buscar a su *weku* "tío materno". Es tan obviamente una visita matrimonial, que éste se da cuenta inmediatamente de la situación, y se niega a aceptarlos en la relación que ellos buscan: sobrino por la hermana/yerno.

Esta versión del viejo Latrapay es una versión suavizada. La intención de negarse a entregar sus hijas se manifiesta en la imposición de tareas imposibles: tomar un toro cimarrón sin lazos, cortar un árbol gigantesco sin hachas. Los jóvenes pueden superar estas pruebas gracias a la intervención divina: el dios mapuche protege a los *kuñifall*, ayuda a los desamparados, a los que quieren fundar una familia y perpetuar la vida. Incidentalmente, el dios mapuche es hombre y es mujer, padre y madre y, por lo tanto, puede ser invocado como *chao*, vocativo respetuoso para cualquier hombre mayor que *ego* (literalmente "padre"), o *kuse papay*, vocativo respetuoso para cualquier mujer mayor que *ego*. Muchas veces se lo invoca como *chao ngünechen* "padre dios" o *ñuke ngünechen* "madre diosa", lo que es consistente con las dos concepciones sucesivas del parentesco: la matrilinealidad antigua y la patrilinealidad moderna. Por su composición *ngünechen*, significa literalmente

algo así como "el/la que rige/gobierna a la gente/a la humanidad", compuesto del tema durativo *ngüne* "estar rigiendo, estar gobernando, estar teniendo bajo control", y el sustantivo *che* "gente, humanidad", como complemento directo incorporado al tema. La misma composición interna tiene la denominación alternativa *ngünemapun* "el/la que rige/gobierna la tierra". Nótese que al menos en el significado literal, la palabra mapuche no tiene el rasgo de "creador". Si se quiere insistir en este último rasgo, hay que recurrir a otra denominación: *elchen* "el/la que dejó (puesta) a la gente". La estructura de estas denominaciones sugiere que en mapuche el concepto de "dios" es superficial desde el punto de vista cognitivo: no corresponde a una distinción básica, expresada por medios léxicos, o sea, mediante palabras primitivas de la lengua.

Volviendo al *epeo*: una vez superadas las pruebas, el tío se doblega ante la manifiesta voluntad divina y entrega sus hijas a sus sobrinos y la historia concluye con un final feliz.

Las versiones clásicas son mucho más duras. En ellas, el tío se rebela ante la voluntad divina y prefiere matar a sus hijas antes que entregarlas. Así ocurre en las versiones citadas (Lenz, 1895-1897, VII:225-234, Augusta, 1910:104-118 y Golbert, 1975) y en la siguiente versión moderna, narrada por un hombre adulto mayor, no identificado, posiblemente pehuenche de Cautín, IX Región, la cual en la parte pertinente dice así:

fütra kasike latrapay → / rumel ñi pinon meo ñi fütangeael ñi epu ñawe ↑ / langümkunutuy ñi epu ñawe ↓ / kisu ñi weda rakidoam meo ↓ / kisu ñi rüf ñi pinon meo ñi fütangeael ñi epu nawe ↓ //

...el viejo cacique Latrapay... siempre por no querer que se casen sus dos hijas, las dejó matadas a sus dos hijas, por su propia malvada intención, sólo por su propio no querer que se casen sus dos hijas.

En las versiones duras, ya no es cuestión de simple reticencia, sino de firme oposición. Sería simplista interpretar la acción del viejo Latrapay como un mero capricho. Él ha puesto condiciones imposibles para entregar a sus hijas, lo que sugiere que su intención no era la de hacerse pagar en trabajo el precio de la novia, ni la de evaluar el temple y las cualidades personales de sus sobrinos, sino la de tener un pretexto para negarse a ceder sus hijas en matrimonio. Una vez superados

—gracias a la intervención divina— los verdaderos trabajos de Hércules que ha impuesto, no cumple su palabra, no permite el matrimonio de sus hijas, y como ya no tiene cómo seguir reteniéndolas, las mata. Es como si hubiera decidido «primero muertas antes que de otros hombres». La situación cobra algún sentido si se parte de la hipótesis interpretativa de que el viejo Latrapay había decidido —desde antes de la llegada de sus sobrinos— conservar sus hijas para sí, como sus mujeres. Cuando los muchachos se le presentan como los hijos de su hermana, el viejo Latrapay sabe inmediatamente que han venido por sus hijas, ya que según la pauta matrimonial mapuche, los hijos de su hermana son sus virtuales yernos, y los considera sus rivales. Inicialmente, les niega el derecho a sus hijas, alegando que mienten, que no son los hijos de su hermana, y después les impone condiciones objetivamente imposibles.

La decisión del viejo Latrapay de tomar por mujeres a sus hijas y últimamente de matarlas antes que entregarlas a sus sobrinos, contrarió el plan divino y desencadenó un castigo cósmico: una noche de diez años cayó sobre la tierra maldecida. Los dos hermanos, furiosos y doloridos, ruegan a la divinidad:

ngillatuingu wenu pillañ wenu → / müna weda dungu nga femeyumeo ṯüfa chi fücha wentru ↓ / mari tripanto punpe ↓ / ... dumiñi nga wenu → / dumiñi nga mapu ↓ / fey lef kawell tripatuy ñi epu kawello engu ka ↓ / fey → / petu ñi dumiñmanon engu ↑ / tripaingu ↓ / fey amutuy puel mapu engu ṯaṯey ↓ / fentepuy ṯüfa chi epeo ↓ / mapuche epeo ṯaṯey ↓ //

Rogaron a la fuerza celestial en el cielo «muy malvada acción nos ha hecho este viejo hombre; ique por diez años sea de noche!»... se oscureció pues el cielo, se oscureció pues la tierra. Entonces a la carrera de los caballos salieron después de eso en sus dos caballos ellos dos. Antes que se les oscureciera a ellos dos, salieron, fueron de regreso a la tierra del oriente ellos dos pues. Hasta ahí llegó este cuento, de los mapuches (es) cuento pues.

En una sociedad matrilineal y uxorilocalizada, es teóricamente posible —aunque en la práctica no sea frecuente— el matrimonio de un hombre con las hijas de su mujer. El hecho de que estas mujeres puedan ser o de hecho sean engendradas por él, es ignorado en este contexto social. En la práctica, como las mujeres transmiten el tótem, una

madre y sus hijos son del mismo tótem, diferente al de su marido. Como lo que la ley de la exogamia impide es el matrimonio entre hombre y mujer del mismo tótem, la unión entre un padre y las hijas de su mujer no está, en principio, excluida o tabuizada. Técnicamente no cae dentro de la prohibición del incesto. Incluso es de norma que en una sociedad matrilineal y uxorilocalizada, un hombre que desee tomar una segunda esposa, necesariamente ha de elegirla dentro del grupo, es decir, entre mujeres que son del mismo tótem que su primera esposa. Traer una mujer de fuera —de otro tótem— es imposible en este estado organizacional, en el cual son los hombres los que van a residir en el grupo de su mujer, no a la inversa. Si el hombre enviuda, tiene dos alternativas: o se casa con una mujer del tótem de su esposa difunta y se queda en el grupo, o se casa con una mujer de otro tótem, residente en otro grupo y se va a vivir allá con ella, de acuerdo a la ley de uxorilocalización. En estas condiciones, para un hombre, todas las mujeres solteras del grupo de su esposa son accesibles para un segundo matrimonio —simultáneo o sucesivo. Es posible que por razones prácticas, la primera opción sean las hermanas de su mujer (de ahí, la poliginia sororal tan frecuente entre los mapuches hasta una época relativamente reciente) y no las hijas de su mujer, entre otras cosas, por la diferencia de grupo generacional).

Así las cosas, la decisión del viejo Latrapay de retener para sí a sus hijas no es monstruosa. Sin embargo, la acción divina apoya a los sobrinos y castiga al viejo Latrapay. En el espacio del cuento, la sociedad mapuche es virilocalizada: la hermana del viejo Latrapay se casó, se fue a residir al grupo de su marido, allí tuvo dos hijos y allí murió. Por supuesto, es concebible una sociedad virilocalizada y matrilineal. Hay buenos indicios de que a la llegada de los españoles, la sociedad mapuche se encontraba en este estado transicional: los hombres constituían el grupo residencial, pero las mujeres daban el parentesco y el tótem. Pero el texto no sólo implica virilocalización, sino también una incipiente patrilinealidad: a la muerte de sus padres, los dos jóvenes deben buscar mujer y fundar sus propias familias individuales, pero no lo hacen dentro del grupo de su padre. Debe de haber estado funcionando ya el tabú del incesto entre patriparientes. Es la mejor explicación de por qué los muchachos emprenden el largo viaje hasta llegar al lugar de residencia del hermano de su madre para casarse con las hijas de éste, en vez de la solución cómoda de buscar pareja en el gru-

po de su padre, cautelando únicamente que no fuesen matriparientes suyas. Aparentemente, todas las mujeres del grupo de su padre les estaban vedadas por el tabú del incesto. Hay que tener presente que el matrimonio con la hija del hermano de la madre no viola el tabú del incesto, ni en la patrilinealidad, ni en la matrilinealidad: en cualquiera de las dos situaciones, para un hombre su prima cruzada materna es de otro tótem y por lo tanto accesible para el matrimonio. Esto significa que los jóvenes estaban siguiendo una pauta tradicional bien asentada, compatible con ambos sistemas de filiación.

Si en el tiempo del *epeo* ya hay patrilinealidad, como lo sugiere el comportamiento de los jóvenes, el viejo Latrapay está desfasado, ya que pretende atenerse a una pauta conductual posible sólo en la matrinealidad. Así, el motivo del cuento puede ser el conflicto generacional: la generación joven, representada por los muchachos, que actúa según la pauta emergente de la patrilinealidad, y la generación mayor, representada por el viejo Latrapay, que se atiene tozudamente a la pauta de la matrilinealidad, ya en receso.

La acción divina apoya, desde el principio hasta el final, a los jóvenes porque éstos actúan de buena fe: pretenden como pareja a las mujeres apropiadas (sus primas cruzadas maternas), se las solicitan a su tío materno, asumiendo que él ejerce la patria potestad y puede entregarlas en matrimonio, aceptan su desconfianza, dan explicaciones y se someten de buen grado a las pruebas imposibles que él les impone. En cambio, en el viejo Latrapay hay mala fe: frente a sus sobrinos, actúa como *pater familias* que va a dar en matrimonio a sus hijas si se cumplen sus condiciones, pero frente a sus hijas no actúa como *pater familias*, sino como marido potencial frustrado. En otras palabras, asume dos papeles incompatibles: un hombre no puede tomar para sí mujeres sobre las que ejerce la autoridad familiar, sino que debe entregarlas a otros hombres. A la inversa, un hombre debe pedir mujer a otro hombre, que la tomará para dársela de entre aquellas que caen bajo su patria potestad y que por lo tanto, no puede retener para sí. El viejo Latrapay violó la ley fundamental del *pater familias* y su acción desencadenó un castigo cósmico, comparable al diluvio universal o a la lluvia de fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra.

La versión suavizada, con su final feliz, en el cual el viejo Latrapay entrega sus hijas a sus sobrinos, es una acomodación moderna al

estado actual de la sociedad mapuche. El recurso acomodatorio fue el más simple: eliminar los eventos enigmáticos (el asesinato de las hijas y el castigo subsecuente) y reemplazarlos por la solución feliz. El corte deja gratuita la actitud inicial del viejo Latrapay, con lo cual el *epeo* pierde trascendencia.

Capítulo XII

CUENTOS DE DIFUNTOS

El *epeo:* agente de transmisión cultural

Los cuentos de difuntos que vienen a continuación ilustran de un modo que hace superfluo cualquier comentario, los componentes principales de la concepción mapuche de la vida *post mortem.*

En consonancia con el carácter poco especializado de la sociedad mapuche, no existe algo así como el oficio de narrador de cuentos. Narrar un *epeo* no es una actividad especializada o formalizada; no está vinculada con un segmento social dado —por ejemplo, sexo o grupo de edad— ni a lugares físicos u oportunidades especiales. No pertenece a la esfera de las actividades públicas. En la práctica, la narración de cuentos va desde las generaciones mayores (padres, abuelos) a las menores (hijos, nietos) en el ambiente doméstico, cuando la familia socializa relajadamente junto al fuego, en las largas veladas invernales.

En estas circunstancias, la narración de cuentos funciona como un poderoso factor de cohesión familiar. Su función obvia o inmediata es el entretenimiento de los niños, pero su función última o mediata es la transmisión cultural. En este sentido, los *epeo* funcionan como fuerza de endoculturación: cada vez que un niño escucha un *epeo* está captando contenidos culturales. Para este niño, los *epeo* que le narran sus padres o sus abuelos son parte importante de su educación como mapuche, de la formación de su propia identidad sociocultural. A través de los cuentos, le llega mucho de las concepciones, creencias, valores, actitudes, costumbres, código ético y moral, visión del mundo terrenal y extraterrenal, de los antiguos mapuches. En este sentido, el *epeo* fun-

ciona como un puente que asegura la continuidad entre los mapuches de hoy y sus antepasados seculares.

Para el observador externo, los *epeo* son fuente importante de aprendizaje etnográfico, ya que contienen mucha información cultural que nunca podría obtener de la observación directa de la conducta real, o difícilmente podría sacar por pregunta directa, ya sea por no tener sospecha de su existencia o porque se trata de contenidos que rara vez —o nunca— se verbalizan deliberadamente. Como en la narrativa el dato cultural va camuflado en el relato, rara vez se resiente del efecto distorsionador de la racionalización, el cual muy frecuentemente sesga la información cultural entregada bajo la forma de respuestas directas a preguntas directas.

Los cuentos de difuntos pueden leerse, entonces, como un medio de acercamiento a la cultura mapuche, o sea, tratando de captar sus contenidos culturales. Algunos de éstos aparecen en forma muy obvia y manifiesta, expresados directamente en los enunciados que componen el texto; otros aparecen en forma más sutil, implícitos en la narración. Otros aparecen todavía en un nivel superior, más abstracto, como significado global, o mensaje, del cuento completo.

Un viaje al país de los difuntos

El siguiente *epeo* fue narrado por Manuel Loncomil, en 1970. Una segunda versión fue narrada en 1983 y apareció publicada en Salas, 1984a:42-62, con dos traducciones —analítica e idiomática—, y grabada en la cinta magnetofónica que acompaña al libro. Don Manuel procede de la zona de Cholchol, Imperial, provincia de Cautín, IX Región. Tiene algo menos de cincuenta años. Aprendió el *mapudungu* de niño, en su casa. El castellano es su segunda lengua, adquirida en la escuela chilena. Hoy reside en Temuco, donde trabaja como profesor de Enseñanza General Básica. Permanentemente viaja al campo, a su comunidad natal, Hueyco Ñamculef, donde reside la mayor parte de su patrilinaje. En su lengua materna, es un hombre excepcionalmente hábil, y muy buen conocedor de la cultura mapuche tradicional. En su posición personal frente al *mapudungu*, es conservador y prolijo: es capaz de grabar varias veces un texto dado, escucharlo críticamente una y otra vez, hasta quedar completamente satisfecho con él.

0. kiñe wentru ḻaṉṯurkey ↓ / ṯüfa ṯa epeo ↓ //

0. Cuentan que un hombre enviudó. Esto es un cuento.

1. kiñe rupachi kiñe wentru mülerkefuy ↓ //

1. Cuentan que una vez había un hombre.

2. ṯüfa chi wentru ḻaṉṯurkey ↓ //

2. Cuentan que este hombre enviudó.

3. kisu rume piukeyekerkefuy ṯa ñi kure ↓ //

3. Cuentan que él mucho quería a su mujer.

4. feymeo rume lladkürkey ka rume weñangkürkey ↓ //

4. Entonces cuentan que mucho se entristeció y mucho sufrió.

5. feymeo eli ṯa ñi kure ka rüngalmefi eltun meo ↓ //

5. Entonces hizo funeral a su mujer y la sepultó allá en el cementerio.

6. welu kisu feypiwürke → / chumngechi chey ka petuafun ṯa ñi kure pirkey ↓ //

6. Pero cuentan que él se dijo a sí mismo «¿cómo pues habría de ver nuevamente a mi mujer?» cuentan que dijo.

7. feymeo amuan ṯa eltun meo ngünedoamnepuafiñ → / tripakey ṯa ḻachi che kañ püle amulu pingekey ↓ / feyngefule ka petuafiñ ↓ / pichiñma rewall ↓ / pirkey ṯa chi wentru ↓ //

7. Entonces «iré al cementerio y estaré allá observándola, (ya que) sale la gente para a otro sitio ir, es dicho siempre; si así fuere, otra vez volveré a verla, un poco rato, poquito (aunque sea)» cuentan que dijo el hombre.

8. feymeo amuy eltun meo mülepualu ↓ //

8. Entonces fue al cementerio a estar allá.

9. feymeo tranakunuwpurkey ina rüngan cheo ṯa ñi mülemum ṯa ñi kure ↓ //

9. Entonces cuentan que se puso a sí mismo tendido junto al sepulcro donde estaba su mujer.

10. feymeo rulpamerkey kiñe puṉ ↓ / feymeo epe wuṉlu ↑ / küpaturkey ñi ruka meo ↓ //

10. Entonces, cuentan que transcurrió una noche; entonces, casi al amanecer, cuentan que regresó a su casa.

11. ka trafia ↑ / ka amurkey ↓ / ka felepuy ↓ / umapuy → / fey chi epe wuṉlu ka ↑ / küpatuy ñi ruka meo ↓ //

11. A la otra noche, otra vez cuentan que fue otra vez, pernoctó allá, luego, casi al amanecer otra vez, otra vez vino de vuelta a su casa.

12. feymeo ka puṉ meo ↑ / ka amurkey ↓ //

12. Entonces, a la otra noche, otra vez cuentan que fue.

13. fey → / dewma rangipuṉlu ↑ / palolürumerkey ṯa wampo ↓ //

13. Entonces, ya siendo medianoche, cuentan que sonó de repente la canoa ataúd.

14. feymeo kisu ↑ / lef treperkey ↓ //

14. Entonces, él... cuentan que inmediatamente despertó.

15. feymeo ↑ / leliwülfi cheo ţa ñi rüngalkülemum ţa ñi kure → / fey pey tripapan ↓ //

15. Entonces, lo miró donde su estar sepultada su mujer. Entonces (la) vio venir hacia acá.

16. feymeo kisu ↑ / lefkülen amuy pangkoafilu ↓ //

16. Entonces, él corriendo fue a abrazarla.

17. müna küme dungu ↓ / mongetuymi am ↓ / amutuyu ruka meo ↓ / pifi ţa ñi kure ↓ //

17. «¡Qué buena cosa! ¡estás viva otra vez! vamos de vuelta a la casa» le dijo a su mujer.

18. welu fey chi domo feypieyeo → amutulaayu ţa ruka meo → / iñche ţa deo küpan ↓ / deo ļan ↓ / chumkaonorume ţa ñi wiñotuael ka ruka meo ↓ / awüngellaymi ţa mi femyawün → / rume weñangkülen ↓ / welu amutunge ↓ / iñche ţa amualu kañ püle ↓ / rume fentre mapu ↓ / ngünengüne ţa ñi puam müley ţa ñi müpuael ↓ / pirkey ţa chi domo ↓ //

18. Pero la mujer así le dijo a él «no volveremos a la casa; yo ya vine (del sepulcro); ya he muerto; nunca más habrá mi regreso a casa. Estás lastimoso haciendo eso. Mucho estoy sufriendo (de verte así), pero (ahora) ándate de vuelta. Yo estoy a punto de irme a otra parte, muy lejana tierra. Para rápidamente llegar es necesario mi volar» cuentan que dijo la mujer.

19. welu kisu → / iñche kafey amuan → / eymi iñchiu ↓ / pirkefi ↓ //

19. Pero él «yo también iré contigo, nosotros dos» cuentan que le dijo.

20. welu chumngechi amuafuymi am ↓ / iñche ţa mupüalu ↓ / pirkey ţa chi domo ↓ //

20. «¿Pero cómo irías pues (si) yo he de ir volando» cuentan que dijo la mujer.

21. amuan müten pi ţa chi wentru ↓ //

21. «Iré de todas maneras» dijo el hombre.

22. feymeo chi domo feypieyeo → / amuayu may → / welu ŋamuŋto amuayu → / inaayu ţa kiñe pichirume rüpü ↓ / pingerkey ţa chi wentru ↓ //

22. Entonces la mujer le dijo así a él «iremos los dos, verdad, pero a pie iremos los dos; seguiremos los dos un estrecho sendero» cuentan que fue dicho el hombre.

23. welu kansalaaymi eymi → / pingey ↓ //

23. «Pero no te cansarás tú» le fue dicho.

24. kansalaan ↓ //

24. «No me cansaré» dijo.

25. feymeo llituy ţa ñi amun engu inanen kiñe pichirume rüpü ↓ //

25. Entonces empezó su partir ellos dos siguiendo un pequeño estrecho sendero.

26. feymeo dewma epe wuŋlu ↑ / feymeo koningu kiñe fütra mawida meo ↓ //

26. Entonces, ya casi amaneciendo, entonces entraron los dos a un gran bosque.

27. fey ti chi rangi fütra mawida mülerkey kiñe pichi mapu ↓ //

27. En medio de ese gran bosque cuentan que había un pequeño terreno (despejado).

28. feymeo feypieyeo ţa ñi kure ţüfa chi wentru → / fao pichiñ ikunuayu ↓ / eymi umawtuleaymi kom aŋţü ↑ / iñche pewetulaen iñche am ta kuyuŋngetualu müten ↓ / welu eymi cheo rume amulaaymi üngümneaen müten ka puŋtule ↑ / ka witrapüran ka chengetuan ↓ / pirkey ţa ñi kure ↓ //

28. Entonces le dijo así ella a él su mujer a este hombre «aquí un poco nos dejaremos comidos los dos; tú estarás durmiendo todo el día; tú ya no volverás a verme porque yo me transformaré en carbón no más; pero tú donde sea no (te) irás (si no) estarás esperándome no más y cuando anochezca nuevamente, otra vez me levantaré erguida y volveré nuevamente a ser persona» cuentan que (le) dijo su mujer.

29. feymeo chi wentru feyentuy ka femi ţa ñi chem pieteo ţa ñi kure ↓ //

29. Entonces el hombre creyó e hizo así lo que le había sido dicho por su mujer.

30. feymeo kom aŋţü umawtulerkey ↓ //

30. Entonces todo el día cuentan que estuvo durmiendo.

31. dewma dumiñlu ↑ / akuchi puŋ meo ↑ / feymeo anüpüraturkey ţa chi domo ka feyngeturkey ↓ //

31. Ya al oscurecer, a la llegada de la noche, entonces, cuentan que se levantó y se sentó la mujer y que otra vez volvió a ser ella (misma).

32. feymeo chi wentru ka rume ayüwturkey ka petulu ţa ñi kure ↓ //

32. Entonces el hombre otra vez mucho se alegró otra vez al ver a su mujer.

33. feymeo ka pichi ikunuingu ↓ / fey ka amuayu piwingu ↓ //

33. Entonces otra vez un poco se dejaron comidos y entonces «otra vez partamos los dos» se dijeron uno al otro.

34. trekaleingu ka inanefiel ţa fey ti chi pichirume rüpü ↓ //

34. Estuvieron caminando los dos otra vez, siguiendo el estrecho sendero.

35. kiñe puŋ amuingu ↓ //

35. Una noche anduvieron los dos.

36. fey epe wuɳlu ka ↑ / ka feypieyeo ʈa ñi kure → / konayu ʈüfa chi fütra mawida meo ↓ //

36. Entonces, casi amaneciendo otra vez, otra vez le dijo ella a él así «entraremos los dos a este gran bosque».

37. fey konlu engu ↑ / ka puingu kiñe pichi mapu meo rangi mawida ↓ //

37. Entonces entrando ellos dos, otra vez llegaron allá a una pequeña tierra (despejada) en medio del bosque.

38. feymeo ka ikunuingu ↓ / ka feypieyeo kisu → / eymi umawtuleaymi fao ↓ / iñche kuyuɳngetuan ka ↓ //

38. Entonces otra vez se dejaron comidos; nuevamente le dijo ella a él «tú estarás durmiendo aquí; yo me transformaré en carbón nuevamente».

39. ka felerkey ʈa chi wentru chem pieteo ʈa ñi kure ↓ //

39. Cuentan que otra vez él hizo lo que había sido dicho por su mujer.

40. feymeo dewma ka puɳlu ↑ / ka anüpüratuy ʈa chi domo → / ka feyngetuy ↓ //

40. Entonces ya cuando otra vez anocheció, otra vez se levantó y se sentó la mujer; otra vez volvió a ser ella (misma).

41. feymeo kusu ka rume ayüwtuy ka petulu ʈa ñi kure ↓ //

41. Entonces él mismo otra vez mucho se alegró al ver nuevamente a su mujer.

42. feymeo ka pichi ikunulu engu ↑ / fey amuingu ka ↓ //

42. Entonces otra vez cuando comieron los dos, entonces partieron los dos nuevamente.

43. ka inatufi ʈa fey ti chi pichi rüpü ʈa ñi inaneel engu ↓ //

43. Otra vez lo siguieron al pequeño sendero que habían estado siguiendo los dos.

44. feymeo dewma rangipuɳlu ↑ / puwingu ina fütra kurü ɭewfü ↓ //

44. Entonces, siendo ya medianoche, llegaron los dos a la orilla de un gran río negro.

45. feymeo chi domo mütrümpuy → / ɳolmupachi ↓ / pifi ʈa chi pu che mülelu fey ti chi fütra wapi meo ↓ //

45. Entonces, la mujer llamó a gritos allá «¡vengan a cruzarme (al otro lado)!» les dijo a las personas que estaban en la gran isla.

46. feymeo ↑ /che(m)meo am ʈa ɭaymi ↓ / pingerkey ↓ / kura üñapuwe meo kam re üñapuwe meo müten ↓ //

46. Entonces «¿de qué has muerto —cuentan que le fue dicho— de veneno de piedra o sólo de veneno (corriente) no más?»

47. re üñapuwe müten ʈa ɭan ↓ / pirkey ʈa chi domo ↓ //

47. «Sólo de veneno (corriente) no más he muerto» cuentan que dijo la mujer.

48. newe naelto amunge ↓ / pingerkey ↓ //

48. «¡Un poco más abajo anda!» cuentan que le fue dicho (a ella).

49. feymeo puulu naelto ↑ / ŋontupaeyeo kiñe wentru → / küpalnen kiñe fütra kurü wampo ↓ //

49. Entonces, cuando llegó más abajo, cruzó (el río) hacia ella un hombre, trayendo una gran canoa negra.

50. feymeo feypingerkey → / konpange ↓ //

50. Entonces, cuentan que le fue dicho «¡entra acá!»

51. feymeo chi domo konpulu wampo meo ↑ / yenen ţa ñi füţa → / müñche lipang → / feymeo feypingerkey → / chumngelu am ţa müna ŋümeymi ↓ / pingey ↓ / chumngelu chemay ↓ / küpalnelaymi chem rume may kañ püle tuulu ↓ //

51. Entonces, la mujer, cuando entró a la canoa, llevando a su marido (escondido) debajo del brazo, entonces cuentan que le fue dicho «¿cómo (es que) tan mal hueles? —le fue dicho— ¿cómo? ¿qué será? ¿no estarás trayendo alguna (cosa) cualquiera del otro lado que proceda (o sea, del mundo de los vivos)?»

52. femlan pirkey ţa chi domo ↓ //

52. «No lo hago» cuentan que dijo la mujer.

53. feymeo chi wentru ŋolngerkey → / müñche lipang ţa ñi kure ↓ //

53. Entonces el hombre fue cruzado, debajo del brazo de su mujer.

54. ŋoingu mür ↓ //

54. Cruzaron los dos, ambos.

55. feymeo puulu üyeo ŋometo ↑ / puingu kiñe fütra wapi meo cheo ţa ñi mülemum fentren che ↓ //

55. Entonces, cuando llegaron allá al otro lado (del río), llegaron los dos a una gran isla donde había mucha gente.

56. itrofill kulliñ dungudungungey tiye meo ↓ / ka itrofill üñüm pewfaluwwi → / pefingu ↓ //

56. Muchos y variados animales estaban vocalizando allí y muchas y variadas aves se dejaban ver; las vieron ellos dos.

57. feymeo chi domo puulu llowngey ka poyengeingu ↓ //

57. Entonces la mujer que llegó fue recibida y fueron bien agasajados los dos.

58. feymeo fey chi domo feypifi ţa ñi füţa → / fao ţa müleaymi ↓ / wunle kisulewetuaymi ↓ / fao kiñelewetulaaiñ rume ţa kom anţü ↓ / pingerkey ↓ //

58. Entonces la mujer le dijo así a su marido «aquí te quedarás; cuando amanezca, nuevamente estarás solo; aquí no quedará (ni) uno solo de nosotros (durante) todo el día» cuentan que le fue dicho.

59. feymeo anṯü → / kom anṯü → / re kuyulngetukerkey ṯa chi pu che mülelu fey ti chi fütra wapi meo ↓ //

59. Entonces, de día, todo el día, se cuenta que sólo (ocurrió que) se transformaron de nuevo en carbón todas las personas que estaban en esa gran isla.

60. fey kisu ŋampiyawtukerkey welu akutulu puŋ → / ka puṇtulu kom witrapüratukerkey ṯa chi pu che ↓ //

60. Cuentan que él solo anduvo sin rumbo, pero cuando llegó de nuevo la noche, cuando otra vez anocheció, cuentan que todas se levantaron nuevamente en pie todas las personas.

61. feymeo ikerkeingün ↓ //

61. Entonces cuentan que comieron (todos) ellos.

62. feymeo chi wentru ↑ / fentreñma mülepurkey ↓ //

62. Entonces cuentan que el hombre estuvo allá largo tiempo.

63. kiñe küyeŋ chey mülepuy kam epu küyeŋ chey ↓ //

63. Un mes tal vez estuvo allá o dos meses tal vez.

64. feymeo rume tronglirkey ka rume kutranürkey ↓ //

64. Entonces mucho cuentan que adelgazó y mucho se enfermó.

65. feymeo feypiturkeeyeo ṯa ñi kure → / amutunge ↓ / pemetunge ṯa mi pu che ↓ / welu tunteñmametulaaymi ṯaṯey ↓ / ka pürüm küpaaymi → / epe küpalekaymi reke ↓ / pingerkey ↓ //

65. Entonces así le dijo ella a él su mujer «iándate! ianda allá a ver nuevamente a tus gentes; pero allá no estarás por mucho tiempo; otra vez pronto vendrás; (es) casi como (si) ya estuvieras volviendo» cuentan que le fue dicho.

66. feymeo küpaturkey ṯa ñi ruka meo ↓ //

66. Entonces vino regresando a su casa.

67. pepatuy ṯa ñi pu che ↓ //

67. Vio acá de nuevo a sus gentes.

68. kom ngütramelpatufi ṯa ṯüfa chi dungu ↓ / chumngechi ṯa ñi mülepuken üye meo ↓ / fey ti chi fütra wapi meo → / chumngechi ṯa ñi yeeteo ṯa ñi kure → ↓ ka chumngechi ṯa ñi mülepun kom che fewla ḻalu ↓ //

68. Toda les conversó (a los suyos) acá después de eso esta historia: de qué manera había estado allá, en esa gran isla, de qué manera había sido llevado por su mujer, y de qué manera estaba allá toda la gente ahora muerta.

69. feymeo pichiñmapatuy müten → / doy tunteñmalay ↓ / fey ka kisu ḻay ↓ //

69. Entonces poco tiempo estuvo acá de vuelta no más; más tiempo no pasó; entonces también él mismo murió.

70. feymeo fachaṇtü ↑ / kom che fey pitukey → / ḻachi che küla aṇtü meo müten ṭa mülekerkey ṭa eltun meo ↓ / puulu fey ti chi küla aṇtü ↑ / fey amukerkey ṭa ḻafkeṇ ↓ / feymeo ṭa fachaṇtü ↑ / kom che → / fey ti chi pu lof meo mülelu → / ngütrameluẅürkeingün ṭa ṭüfa chi dungu ↓ //

70. Entonces, hoy día, toda la gente dice siempre así después de eso «la gente que muere tres días no más se dice que está en el sepulcro; cuando transcurren los tres días, se dice que se van al mar»; entonces, hoy, toda la gente que en las comunidades vive, conversa entre sí esta historia.

71. feymeo fachaṇtü feyentulekeingün ↓ / tuchi rume ṭa ḻalu ↑ / mülerkey ṭa ñi amuael ṭa ḻafkeṇ ↓ //

71. Entonces hoy están creyendo ellos (que) uno cual sea que muera, se dice que debe ir al mar.

72. feymeo tuchi rume ḻalu ↑ / feypiẅkeingün ḻafkeṇ ṭa amutuy ↓ //

72. Entonces cual sea quien muera, se dicen ellos unos a otros «al mar se fue después de eso (es decir, después de morir)».

Una visita de los difuntos al mundo de los vivientes

Este *epeo* fue narrado por Manuel Loncomil, en 1970. Lo aprendió de su madre, cuando él tenía unos 12 años y todavía vivía en su comunidad natal.

1. kiñe rupachi epu pichi domo kisukünongey ruka meo ↓ //

1. Una vez dos pequeñas mujeres (o sea, niñas) fueron dejadas solas en la casa.

2. feymeo naganṭü akurumey kiñe fücha wentru ↓ //

2. Entonces, al ocaso, llegó de repente un viejo hombre.

3. ramtupafi chi epu pichi domo cheo ñi amun kakelu pu che ↓ //

3. Al llegar acá les preguntó a las dos niñas dónde habían ido las otras personas (de la casa).

4. feymeo feypieyeo engu → / amuingün kamapu ↓ //

4. Entonces le dijeron a él ellas dos «fueron lejos».

5. fey chi fücha wentru aḻüñmapay pu ruka ↓ //

5. Ese hombre viejo largo rato estuvo dentro de la casa.

6. feymeo ngillatuy muday ↓ //

6. Entonces pidió chicha.

7. fey chi unen pichi domo elueyeo ↓ //

7. Esa mayor niña le dio eso (la chicha) a él.

8. feymeo kisu pütokoy kom chi muday ↓ //

8. Entonces él bebió toda la chicha.

9. amutualu ↑ / feymeo → / feypifi chi pichi domo → / müchay küpaaiñ ţa mi ruka meo ↓ / üngümnemuaiñ ↓ //

9. Estando por irse, entonces él le dijo así a la niña «más tarde vendremos a tu casa; mantente esperándonos».

10. rupan feypilu ↑ / amutuy ↓ //

10. Después de haberlo dicho, se fue.

11. rupan amutulu ↑ / feymeo → / unen pichi domo ngünedoami pichi metawe muday ↓ //

11. Después que se hubo ido, entonces, la mayor niña estuvo observando el pequeño cántaro de chicha.

12. feymeo ↑ / komkülekarkey ↓ //

12. Entonces, resultó que seguía estando toda (la chicha).

13. feymeo rakidoamkülewey chumngelu ñi apolekan chi muday ↓ //

13. Entonces, se quedó pensando por qué seguía estando lleno (el cántaro de) chicha.

14. feymeo ↑ / inapoytafi chi fücha wentru ↓ //

14. Entonces, lo siguió con la vista al viejo hombre.

15. amuletulu ↑ / feymeo → / pefi ñi puwtun eltun meo ↓ //

15. Cuando (él) iba yendo, lo vio llegar allá al cementerio.

16. feymeo ↑ / feypifi ţa ñi pichi konpañ → / puṉle ellkawayu püraayu weṉte pidil ↓ //

16. Entonces, le dijo a su pequeña compañera (esto es, a su hermana menor) «cuando anochezca nos esconderemos, nos subiremos al soberado».

17. feymeo ↑ / puṉlu püraingu pidil meo ka püramingu fey chi pürapürawe ↓ //

17. Entonces, cuando anocheció, subieron las dos al soberado y subieron la escalera.

18. rupan püralu engu ↑ / allküingu dungun fentren che ↓ //

18. Después de que hubieran subido ellas dos, escucharon las dos hablar mucha gente.

19. akulu ülngiñ meo engün ↑ / fey chi fücha wentru mütrümpafi chi epu pichike domo → / cheo müleymu pichike weṉi domo ↓ //

19. Cuando llegaron a la puerta ellos, el viejo hombre las llamó acá a gritos a las dos niñas «¿dónde están ustedes dos, pequeñas amigas?»

20. feymeo ↑ / kom konpaingün ruka meo ↓ //

20. Entonces, todos entraron acá ellos a la casa.

21. kintufuy engün fey chi epu pichike domo ↓ / welu pelafingün ↓ //

21. Buscaron ellos a las dos niñas, pero no las encontraron.

22. feymeo ↑ / feypifingün engu / nagpatumu katrüñmawafuiñ orkon ↓ //

22. Entonces, así les dijeron ellos a ellas dos «¡bajen acá (si no) se los cortaríamos eso a ustedes los postes!»

23. welu chi epu pichike domo dungulaingu ka doy küme ellkawingu ↓ //

23. Pero las dos niñas no hablaron y aún más bien se escondieron.

24. feymeo ↑ / chi pu che kintuingün chi müñkuwe muday ↓ //

24. Entonces, esas personas buscaron la cántara de chicha.

25. pefilu engün ↑ / entuingün muday ↓ / pütokoy engün fentreken muday ↓ //

25. Cuando la encontraron, sacaron chicha; bebieron ellos de a gran cantidad chicha.

26. feymeo ↑ / ngoḻingün ↓ //

26. Entonces, se embriagaron.

27. ngoḻilelu engün ↑ / ḻukatuwingün ka kewaingün ↓ //

27. Estando ebrios ellos, se insultaron unos a otros y pelearon.

28. kiñe kentu tuingün toki ↓ / fey meo ulelfi ṯa chi pu orkon katrafuel engün ↓ / welu chumkaonorume katrülafingün ↓ //

28. Un grupo cogieron ellos hachas; con ésas los golpearon a los postes para cortarlos ellos, pero nunca no los cortaron ellos.

29. feymeo ↑ / chi epu kuñifall pichike domo rume llükaingu ↓ //

29. Entonces, las dos pobres niñas mucho se asustaron.

30. ütranael rume trokewingu ↓ / welu femlay ↓ //

30. Que se caerían de repente les pareció a las dos, pero no fue así.

31. epe wuṉlu ↑ / fey chi trokiñ che ngoḻinkechi → / amutuingün ürarkülerputuingün üyeo püle fey chi mapu meo cheo ṯa ñi amutumum ṯa chi fücha wentru ↓ / puwtuy eltun meo ↓ //

31. Casi amaneciendo, ese grupo de personas, estando embriagadas, se fueron, estaban yendo hacia allá gritando de vuelta hacia allá, (hacia) esa tierra donde se había ido el viejo hombre. Llegaron de vuelta al cementerio.

32. feymeo rupalu aḻüñma ↑ / nagpatuy ṯa chi epu pichike domo ↓ //

32. Entonces, cuando transcurrió largo rato, bajaron hacia acá de vuelta las dos niñas.

33. feymeo unelu meo → / ngünedoamingu ṯa chi müñkuwe muday ↓ //

33. Entonces, siendo lo primero, observaron las dos la cántara de chicha.

34. feymeo ↑ / apolekarkey ↓ //

34. Entonces, resultó que seguía estando llena.

35. feymeo ↑ / feypiwingu → / fey chi pu che akulu trafia mongencheperkeafel ḻacheperkeno engün ↓ //

35. Entonces, se dijeron una a la otra «esas personas que llegaron anoche no deben haber sido personas vivientes, tienen que haber sido personas muertas ellas».

36. akutulu ţa chi kakelu pu che kañ püle miawkelu ↑ / ngütramelfingu rupachi dungu ↓ //

36. Cuando llegaron de vuelta las otras personas que en otra parte andaban, les narraron eso ellas dos la sucedida historia.

37. feymeo kom feypingün → / fey chi pu ţa eltun meo mülelu ↑ / küparkeingün fey ţa chi ruka meo pütokopaalu engün muday ↓ //

37. Entonces todos así dijeron ellos «esos muertos que en el cementerio están, resulta que han venido a la casa a beber acá ellos chicha».

38. feymeo ka feypi engün → / am che mülekerkey ţa eltun meo ka chumlu rume rü am femkerkeingün ↓ //

38. Entonces también dijeron ellos «el espíritu de la gente resulta que permanece en el cementerio y cuando hacen (algo) lo que sea, sólo en espíritu resulta que (lo) hacen».

Los cuentos de difuntos presentados presentan, explícita y directamente, muchos de los componentes formales del sistema mapuche de creencias sobre lo que les sucede a las personas después de la muerte. Estos componentes de superficie —que por obvios no necesitan ser repetidos— sugieren, en un nivel más abstracto, que los mapuches conciben la muerte no al modo europeo-occidental, como la negación de la vida, o como una disociación total entre el cuerpo y el alma, cada cual con su propio y separado destino: la corrupción del cuerpo y la vida eterna extraterrenal del alma. En la concepción mapuche subyacente a los *epeo* de difuntos, la muerte representa un cambio en algunos —y sólo algunos— de los aspectos de la naturaleza de la vida.

Al morir, los mapuches deben ir, en cuerpo y alma, al país de los muertos, pero éste pertenece todavía al orden natural: es una isla y se puede llegar andando al río que la separa del mundo de los vivos. Está al alcance de la vista y la voz de quien se aproxime a la orilla correspondiente a los vivos. Hay facilidades de trasbordo desde y hacia la isla: el río produce una discontinuidad entre ambos mundos, pero la canoa de trasbordo restablece el *continuum*. Los cuentos no contienen indicios de que la isla en cuestión sea un paraíso en el que se lleva una existencia idílica. Parece, más bien, una isla común y corriente, en la que hay aves y animales —nada hace pensar que no sean los mismos animales y aves que hay en la orilla de los vivientes— y en la que los difuntos llevan una vida «normal», con las necesidades naturales de alimentación, socialización, alcohol y sexo.

En principio, sólo los muertos tienen derecho a llegar a la isla de los difuntos, pero la vigilancia es tan débil, que con un poco de astucia es posible que un viviente ingrese subrepticiamente. Una vez en la isla, la presencia del intruso no es visible, lo que sugiere que nada hay en la apariencia física ni en el comportamiento que distinga a los vivos de los muertos. Por supuesto, la ley natural debe cumplirse, para lo cual, el hombre vivo debe regresar a la tierra y cumplir con lo prescrito, morir, para poder vivir por derecho propio en el país de los difuntos.

Una de las características de esa segunda vida que es la muerte mapuche, es la nocturnidad. El hombre vivo no puede mantener simultáneamente los dos órdenes de vida: la vida nocturna del difunto y la vida diurna del viviente. Adelgaza y enferma. Posiblemente se aburre de día, solo, rodeado de trozos de carbón. La doble situación es insostenible y debe finalizar: el hombre desea seguir junto a su mujer y se decide por la vida de los difuntos: regresa a la tierra y muere, con lo cual, la situación queda resuelta según el orden normal de las cosas.

Es inevitable la comparación entre el *epeo* mapuche del hombre que fue tras su mujer al país de los muertos y el mito de Orfeo. Hay inquietantes similitudes, incluso en detalles, como el río negro y el barquero con su canoa negra. Pero Orfeo es un griego, un indoeuropeo, emprendedor y agresivo, dispuesto a alterar la naturaleza de acuerdo con sus intereses. Él quiere deshacer la muerte, traer a Eurídice de vuelta a la vida. Su acción está condenada al fracaso, porque la muerte es irreversible. Orfeo quiso alterar y cambiar el orden natural, y su conducta insensata e imprudente recibe el castigo de una muerte violenta —la suspensión antinatural de su propia vida. El Orfeo mapuche, en cambio, no quiere revertir la muerte de su mujer, sólo desea acompañarle en su nueva vida, y con su presencia allá, evitar que ella forme, en su nuevo mundo, pareja con otro hombre, lo que es de norma en el país de los difuntos. Cuando la experiencia le muestra que para ello debe morir, regresa a la tierra, donde su vida se consume gradualmente, de un modo acelerado tal vez, pero todavía natural. Su muerte no aparece como un castigo, sino como la legítima puerta de entrada hacia el lugar donde desea vivir.

El segundo *epeo* presentado, coincide con el primero en el carácter nocturno de la vida de los difuntos y en que no hay diferencias perceptibles en la apariencia y en el comportamiento de los muertos y de los vivos. Los difuntos deben reposar de día, transformados en pedazos

de carbón; hacen vida social, buscan pareja, necesitan alimentarse y ocasionalmente, desean consumir bebidas alcohólicas, que les producen la misma intoxicación que a las personas vivientes. Sin embargo, hay una diferencia cualitativa: el comportamiento de los difuntos no produce efectos visibles en el medio —no están sujetos a las leyes que rigen la materia. Beben chicha, se embriagan y se comportan como ebrios, insultándose y peleando, pero no producen disminución en el contenido de la cántara. Golpean con hachas los postes que sujetan el soberado, pero los postes siguen intactos. En mapuche, esta situación se verbaliza diciendo que actúan *rü am* "sólo en espíritu".

Todos los sistemas dejan lugar para variaciones en sus manifestaciones formales externas, como las que se aprecian en el siguiente relato, narrado por un adulto joven, no identificado, presumiblemente procedente de la costa de la provincia de Cautín, IX Región, a juzgar por la selección de la variante *apeo* —en vez de *epeo*, forma normal en el llano central. Es un texto muy fragmentario, posiblemente desgajado de una secuencia narrativa mayor, y presentado en un *mapudungu* más bien precario y poco elaborado.

1. kiñe apeo feypian ţa iñche ↓ //

1. Un cuento así diré yo.

2. kuyfi → / antiguo meo ↑ / tripakerkefuy ţa püllel meo petu morolelu mapu ↓ //

2. Antiguamente, en tiempos antiguos, se cuenta que salían los muertos de la tierra, cuando todavía era mora la tierra (o sea, antes de la llegada de extranjeros cristianos).

3. kiñe wentru triparkey ↓ / amurkey viaje meo kañ püle → / fentre amulu dewma ↑ / fey puŋmarkey ↓ //

3. Cuentan que un hombre salió, fue de viaje; muy lejos cuando ya iba, entonces cuentan que se le hizo de noche.

4. puŋmalu ↑ / pu mapu müten umarkey ↓ //

4. Cuando se le hizo de noche, en la tierra no más cuentan que pernoctó.

5. fentrepun dewma rangi puŋ püle → / fey nepelu ↑ / fey perkey fentren che mekerkey ñi in ↓ / feymu fey putuputungerkeingün kiñeke ↓ / kakelu fey mekey ñi in ilo ↓ / kiñeke fey ilay → / re lelilelingen müten ↓ //

5. Muy pasada la noche ya, hacia la medianoche, él despertó, cuentan, (y) cuentan que vio mucha gente que resultó estar comiendo; entonces, ellos estaban bebiendo una y otra vez algunos, otros estaban ocupados en comer carne; algunos ellos no comían, sólo estaban mirando.

6. entonce fey feypirkey ti wentru / fey ta mu akuperken rangi trawum che ↓ / chumngechi fao konpaperken ↓ / pirkey ti wentru ↓ //

6. Entonces así dijo el hombre «aquí he llegado, ahora lo veo, en medio de una reunión de personas; ¿cómo resulta que entré acá?» cuentan que dijo el hombre.

7. welu fey ti chi mekelu ñi in ↑ / feyerke larke → / kuyfi layechi che ↓ //

7. Pero esos que estaban ocupados en comer resultaron ser muertos, gente que había muerto tiempo atrás.

8. fey chi wentru puurkey püllelemum ↓ / fey püle umalepuy ↓ //

8. Resulta que ese hombre había llegado (al lugar donde) estaban siendo tierra (donde se estaban convirtiendo en tierra los difuntos); ahí cerca estaba pernoctando, resultó ser así.

9. entonce feymu fey ↑ / putuputungechi che → / chumngechi pekan pirkey ti wentru ↓ //

9. Entonces, la que estaba bebiendo una y otra vez gente... «¿cómo (es que) de todas maneras (los) veo?» cuentan que dijo el hombre.

10. deo dewma küpan wun ↑ / feyye ngewerumerkelay ti che → / ñamngeingün ↓ //

10. Cuando ya llegaba el alba, ellos advirtió que de repente ya no estaban más las personas, se habían desaparecido ellas.

11. feymu fey perkey würarün üñüm ↓ / kiñeke fey kawkawngeingün → / pirkey ↓ / kakelu traruwi ↓ //

11. Entonces él cuentan que vio gritar aves, algunos ellos eran *kawkaw* —cuentan que dijo— otros se habían transformado en traros.

12. feymu fey dewma küme wun ↑ / fey ngewelay ↓ / kom müpün amuingün ↓ / pewelafiñ che rume ↓ / re üñümngeingün ↓ / pirkey ti wentru ↓ //

12. Entonces, ya siendo bien de mañana (o sea, bien entrada la mañana), ellos ya no estaban más, todos volando partieron; «no vi más ni una persona siquiera, sólo eran aves» dicen que dijo el hombre.

13. feymu fey ↑ / kuyfi → / morolechi mapu meo tripakerkefuy la püllel meo fewla fey femwelay ↓ //

13. Entonces, antiguamente, en la tierra que era mora, se cuenta que salían los muertos de la tierra; ahora ya no lo hacen más así.

14. fey ta mu afey ñi apeo ↓ //

14. Aquí terminó mi cuento.

El único elemento realmente diferente en esta variante, es el que en ella los difuntos se transforman en aves (*kawkaw*, un tipo de gaviota, *traru*, un ave de rapiña, parecida al halcón) y no en carbón. Los componentes profundos son los mismos que aparecieron en los otros

dos *epeo*. Algunas otras variantes se vinculan con el comportamiento del barquero. En el relato de Manuel Loncomil, el barquero pregunta a la mujer la causa exacta de su muerte: *chem(m)eo am ţa ļaymi ↓ / kura üñapuwe meo kam re üñapuwe meo müten ↑ //* "¿de qué has muerto? ¿de veneno de piedra o de veneno corriente no más?", solamente con el objeto de determinar el punto por el cual el alma debe cruzar el río. Si la mujer hubiese muerto de veneno de piedra, la habría cruzado él mismo en su canoa, pero como murió de veneno corriente, la envió a un punto situado aguas abajo. Nótese al pasar, que para los antiguos mapuches, si la muerte no estaba motivada por causas visibles, tales como golpes, heridas, edad avanzada, etc. se debía entonces a acción del veneno provocada por un brujo (*kalko*). Un veneno excepcionalmente maligno era el veneno de piedra, concebido como hecho de raspaduras de piedra, puestas en la comida del afectado. Las raspaduras se alojaban en la vesícula biliar, produciendo la muerte al año, sin que hubiese remedio capaz de contrarrestar su acción. En otros *epeo*, el barquero se asegura de que el difunto haya cumplido en vida con el ritual del *kopawün*, como en el siguiente diálogo:

barquero: *¿kopawimi kay?*	¿te hiciste el *kopawün*?
difunto: *kopawün may*	me hice el *kopawün* ciertamente

Quien no se ha hecho el *kopawün* no ingresa en el país de los difuntos, sino que queda en el mundo de los vivientes, vagando por las noches, en eterno sufrimiento.

Para resumir, los *epeo* de difuntos presentados aquí revelan una concepción de la muerte como una segunda vida, que tiene algunos atributos propios, como el de ser nocturna, ser eterna —en el sentido de que no está seguida por una tercera vida, y ser etérea —en el sentido de que no tiene repercusiones en el mundo material.

El *locus* de los difuntos es un lugar natural, delimitado, pero no discontinuo del *locus* de los vivos. El tránsito entre ambos mundos es posible, lo que permite la interacción entre los habitantes de ambos mundos.

Vivos y difuntos tienen la misma apariencia física y el mismo comportamiento. Sólo la nocturnidad y la etereidad diferencian el comportamiento difunto del comportamiento viviente.

La muerte mapuche no produce nuestra destructiva disociación entre el alma y el cuerpo y, en consecuencia, no es una discontinuidad de la vida, sino más bien un cambio en algunos aspectos —relativamente superficiales— del vivir.

Capítulo XIII

CUENTOS DE BRUJOS

Los dos *epeo* que vienen a continuación tienen como tema central a los *kalko* y sus actividades. El *kalko* es un hombre o una mujer definidos, intrínsecamente, por la maldad personal y por su capacidad —o poder sobrenatural— para concentrar y manipular las fuerzas del mal, tornarlas operantes y proyectarlas sobre personas, animales y cosas, produciendo la enfermedad, la muerte y la destrucción.

La mujer bruja y su hijo

El primer *epeo*, narrado por Manuel Loncomil, en 1971, presenta uno de los atributos conductuales más prominentes de los *kalko*: su costumbre de reunirse en una cueva (*rünü* "cueva de los brujos" en oposición a *lolo* "cueva, en general"), custodiada por jotes *(kanin)* que ladran como perros, alejando a los intrusos. En el *rünü,* ejecutan su danza maléfica *(dawpun)* y los *kalko* femeninos hacen carreras *(kuden)* en las que apuestan la vida de sus hijos. Cada vez que pierden una carrera, deben pagar con la vida de uno de sus hijos, el cual enferma y muere.

Es un relato muy sombrío y trágico: el afectado logra sustraerse a la malévola acción de su madre y la mata, cumpliendo el rito tradicional mapuche de la represalia o venganza de sangre.

1. kiñe rupachi kiñe domo kalkorke nierkefuy aḻüṇ püñeñ ↓ //
2. feymeo ↑ / kisu chi domo kudekerkey ṭa ñi pu traf kalko engün ↓ //

1. Una vez, una mujer que resultó ser bruja tenía, se cuenta, muchos hijos.
2. Entonces, cuentan que dicha mujer hacía carreras con apuestas con sus compañeros brujos, (con) ellos.

3. feymeo ↑ / wewngekerkey fentren rupachi ↓ //

3. Entonces, cuentan que era ganada muchas veces.

4. kiñe wewngen meo kullikerkey kiñe püñeñ ↓ //

4. Por una (vez que) era ganada, cuentan que daba en pago un hijo.

5. rupan rupalu fentren tripanto ↑ / kom ṯa ñi pu püñeñ wewüñmangey ↓ //

5. Después, cuando transcurrieron muchos años, todos sus hijos le fueron ganados.

6. fey ṯa chi pu püñeñ ḻaingün ↓ //

6. Esos hijos murieron ellos.

7. fey ṯa chi kalko domo rume lladküfaluwkerkey ↓ //

7. Cuentan que esa bruja mujer muy triste fingía estar siempre.

8. welu kiñe niewerkey müten wentru püñeñ ↓ //

8. Pero cuentan que uno seguía teniendo no más hombre hijo (o sea, le quedaba sólo un hijo, hombre).

9. welu ka kuderkey ranürkey ṯa ñi kiñe niewelchi wentru püñeñ ↓ //

9. Pero cuentan que otra vez hizo carreras con apuestas, que apostó su uno que seguía teniendo hijo.

10. feymeo wewüñmangerkey ↓ //

10. Entonces le fue ganado, cuentan.

11. feymeo ↑ / kutrani chi weche wentru ↓ //

11. Entonces, enfermó el joven hombre.

12. feymeo ↑ /kisu chi domo tripakerkey kañ püle ka umamekerkey ↓ //

12. Entonces, cuentan que esa mujer siempre salía a otra parte y allá siempre pernoctaba.

13. feymeo ↑ / feypikerkefi → / kintulmekeeyu ta kümeke ḻaweṉ ṯa mi mongeam ↓ //

13. Entonces, cuentan que así siempre le decía ella a él «voy allá siempre a buscarte eso buenas medicinas para tú sanes/vivas».

14. ka yelmekerkefi itrofill iael ↓ //

14. Y cuentan que siempre le traía de allá variadas (cosas) para comer.

15. welu kisu amukerkelay yemealu ṯa kümeke ḻaweṉ sino elmameafilu tukun → / longko ka itrofill chemkün rume ṯa ñi püñeñ rünü meo ↓ //

15. Pero ella no iba a buscar allá buenas medicinas, sino a dejarle allá ropas, cabellos y variadas cosas cualesquiera de su hijo a la cueva de los brujos.

16. feymeo chi weche wentru kake aṉṯü ka doy kutranürkey ka doy tronglirkey ↓ //

16. Entonces, cuentan que el joven hombre los siguientes días todavía más enfermaba y todavía más adelgazaba.

17. akutukelu ñi ñuke ↑ / rume kutranpiukeyekerkefi ka feypikerkefi → / kuñifall ñuke → / iñche ñi doam kutrankawkeawimi ↓ / kuduñmunge ṯa mi umawtael ↓ //

17. Siempre cuando llegaba de vuelta su madre, cuentan que mucho la compadecía y así siempre le decía «pobrecita madre, (por) mi causa tanto andas sufriendo siempre, acuéstate, hazlo por ti, a dormir».

18. kiñe aṇṭü ka triparkey ṯa chi kalko domo amualu ṯa rünü meo ↓ //

18. Cuentan que un día de nuevo salió la bruja mujer para ir a la cueva de los brujos.

19. fey chi we akuy ruka meo kiñe weṇi ṯa chi weche wentru ↓ //

19. Esa vez llegó a la casa un amigo del joven hombre.

20. fey ṯa chi weṇi kafey kalkorke ↓ //

20. Este amigo también resultó ser brujo.

21. akutulu ramtupafi kutran weche wentru → / chum müleymi nay weṇi ↓ //

21. Llegando le preguntó acá al enfermo joven hombre «¿cómo estás pues, amigo?»

22. feymeo kisu feypi → / rume kutrankülen ↓ //

22. Entonces, éste así dijo «mucho estoy enfermo».

23. feymeo feypi ṯa chi weṇi → / chumngelu rume kutrankülealuymi kisu ṯa mi ñuke kutranelneeteo ↓ //

23. Entonces así dijo el amigo «¡cómo mucho no habrías de estar enfermo (si) tu misma madre te mantiene enfermo!»

24. chem pimi ↓ / iñche kisu ñi ñuke kutranelneeneo ↑ / koyḻatuymi ↓ / iñche ṯa ñi ñuke rume piukeyeeneo ↓ / chumngelu femrumeafeneo ↓ //

24. «¡Qué has dicho! ¿mi propia madre me mantiene enfermo? ¡mientes! mi madre mucho me quiere ¿por qué habría de hacerme eso así de repente?»

25. feymeo feypi ṯa chi weṇi → / cheo müley ṯa mi ñuke fewla ↓ //

25. Entonces así dijo el amigo «¿dónde está tu madre ahora?»

26. amuy kintulmeaeteo kümeke ḻaweṇ ṯa ñi mongeam ↓ //

26. «Fue a buscarme allá buenas medicinas para que yo sane/viva».

27. feymeo ↑ / ka feypifi chi weṇi → / fey ngelay ↓ / ṯa mi ñuke rü ngünenkaneeymeo ↓ / ṯa mi ñuke amuy ka petu dawpuy rünü meo ↓ //

27. Entonces, de nuevo así dijo el amigo «eso no es verdad; tu madre solamente está teniéndote engañado; tu madre fue y ahora está haciendo un baile maléfico en la cueva de los brujos».

28. ṯüfa feypipefiel pichi feyentufal–lay rume ↓ //

28. «Esto lo que así has dicho recién (ni) poco se deja creer siquiera».

29. ṯa mi feyentuafiel amuyu ↓ / kisu eymi pemenge chum(m)ekepun üye meo ṯa mi ñuke ↓ //

29. «Para que tú lo creas, vamos los dos; mismo tú verás allá lo que está haciendo allá tu madre».

30. feymeo amuingu puingu kiñe fütra wingkul meo cheo ñi mülemum ṯa chi rünü ↓ //

30. Entonces partieron los dos, llegaron los dos a un gran cerro donde estaba la cueva de los brujos.

31. feymeo puulu engu inafill ↑ / tripapay fentren kanin ↓ //

31. Entonces, cuando llegaron los dos cerca de allí, salieron hacia acá.

32. feymeo ↑ / wangküleeyeo engu ↓ //

32. Entonces, estaban ladrándoles a ellos dos.

33. fey ṯa chi pu kanin trewangekerkey ṯa rünü meo ↓ //

33. Esos jotes resultaron ser los perros de la cueva de los brujos.

34. feymeo ↑ / chi weṇi feypifi → / wangkülmukilchi ↓ / amutumün üyeo püle ↓ //

34. Entonces, el amigo les dijo «¡no me ladren! ¡váyanse para allá!»

35. feymeo yenefi ṯa ñi weṇi pu makuñ ↓ //

35. Entonces estaba llevándolo a su amigo adentro de la manta.

36. puulfi ülngiñ meo ka feypifi → / adkintukonnge ponwi ↓ //

36. Lo hizo llegar al portón y así le dijo «¡mira dentro al interior!»

37. ponwitu fentren che mülerkey ↓ //

37. Fue advertido que allí dentro mucha gente había.

38. fey kisu ñi ñuke petu pururkey ↓ //

38. Fue advertido que su propia madre en ese momento estaba bailando.

39. afdoamkülewepuy pelu ṯa ñi chum(m) eken ṯa ñi ñuke ↓ //

39. Sorprendido quedó allá viendo lo que estaba haciendo su madre.

40. feymeo ↑ / chi kalko domo tranapuwrumey ↓ //

40. Entonces, la bruja mujer se cayó allá de repente.

41. feymeo ↑ / feypieyeo ṯa chi ñidol wentru → / chumtullafuymi → / ñomkechay ↓ //

41. Entonces, así le dijo a ella el jefe hombre «¿acaso te ocurrirá una desgracia, Ñomkechay (nombre propio femenino antiguo)?»

42. feymeo ↑ / chi weche wentru feypifi ṯa ñi kutran weṇi → / fao üngümneen → / yelmetuaeyu ṯa mi chemkün pültrelelu pidil meo wentre kütral ↓ //

42. Entonces, el joven hombre así le dijo a su enfermo amigo «aquí estarás esperándome; iré allá a traerte de vuelta tus cosas que están colgadas del soberado, encima del fuego».

43. feymeo ↑ / koni ṯa chi weche wentru eñumtufaluwpuy ↓ //

43. Entonces, entró el joven hombre fingiendo que iba allá a calentarse.

44. feymeo ↑ / katrünagümeltufi ṯa ñi chemkün ↓ //

44. Entonces, se las cortó y bajó de nuevo sus cosas.

45. feymeo küpatuingu ↓ //

45. Entoncesvinierondevueltalosdos.

46. akulu engu kiñe ina witrulko meo ↑ / feypifi ta ñi kutran weṇi → / fao müñetunge ↓ / püṇaṇtukuleltuaeyu ṯa mi fill chemkün ↓ / rupan femeleliu ↑ / rüngkürüngkütuaymi ka feypiaymi → / deo wewün ↓ / fewla mongean ↓ //

46. Cuando llegaron los dos a orillas de un estero, así le dijo a él a su amigo enfermo «aquí báñate; yo te colocaré adheridas nuevamente tus diversas cosas; después de que te lo haya hecho, saltarás repetidamente y así dirás "ya gané, ahora sanaré/viviré"».

47. feymeo amutuingu ↓ / liputuingu ↓ //

47. Entonces partieron de vuelta los dos; allá comieron los dos.

48. feymeo chi weche wentru amutuy ṯa ñi ruka meo rupan feypikünufilu ṯa ñi weṇi → / umawtunge ka ule akutule ṯa mi ñuke elupatuelmeo iael ↑ / ilaaymi ↓ / fewla kisu ngüneaymi chumael ṯa mi ñuke ↓ / welu eymi deo mongeaymi ka fentren mongen nieaymi ↓ //

48. Entonces el joven hombre partió de vuelta a su casa después de así dejarlo dicho a su amigo «duerme y mañana, cuando regrese tu madre y te dé (cosas) para comer, no comas; ahora sólo tú tendrás sabido qué hacer lo que harás a tu madre, pero tú ya sanarás y larga vida tendrás».

49. Ka aṇtü meo fey chi weche wentru newenngetuy ↓ / kutrankülewetulay ↓ //

49. Al otro día el joven hombre volvió a ser fuerte; ya no siguió estando enfermo.

50. feymeo feypiwi → / entuan wekun kom ṯa ñi chemkün ↓ / rupan femli ↑ / üngümneafiñ ṯa ñi ñuke ka feypiafiñ → / rume kutrankülekan ↓ / küpailan chemnorume ↓ / kuduñmunge ↓ / rume ngañkoleymi ṯaṯey iñche ṯa ñi doam ↓ / feymeo ↑ / umawtule tokituafiñ ṯa ñi ḻangümafiel ↓ / rupan ḻale lüpümtukuan ṯa ñi ruka ↓ / deo femli mütrümafiñ ṯa ñi pu karukato ka feypiafiñ → / küpamün ↓ / lüfi ñi ruka ka ñi ñuke lüfkoni ↓ //

50. Entonces, se dijo a sí mismo «sacaré fuera todas mis cosas; después de que lo haya hecho, estaré esperándola a mi madre y así le diré "mucho sigo estando enfermo, no quiero comer nada; acuéstate, hazlo por tu bien, mucho estás soñolienta por mi causa" entonces, cuando esté dormida, la golpearé con el hacha para matarla; después de que haya muerto, pondré incendiada mi casa; cuando haya hecho así, los llamaré a mis vecinos y así les diré "¡vengan! ¡ardió mi casa y mi madre se quemó dentro!"»

51. feymeo ↑ / ḻangümi ñi ñuke umawtulelu kiñe toki meo ka rupan femlu ↑ / lüpümi ñi ruka ↓ //

51. Entonces, mató a su madre mientras estaba durmiendo con un hacha y después de haberlo hecho, incendió su casa.

52. rupan femlu ↑ / mütrümfi ţa ñi pu karukato ↓ //
53. akulu engün ↑ / ngümalfi ka feypifi engün → / lüfkonrumey ñi ruka ↓ / iñche ngellukechi tripan ka entun ţa ñi chilla ka pichinke kake chemkün ↓ / ţa ñi ñuke pepitrepelafiñ ↓ / feymeo lüfkoni ţa ñi kuñifall ñuke ↓ //

54. feymeo ↑ / feypitukey → / pu kalko kuñilkerkelay kisu ţa ñi püñeñ rume ţa ñi ļangümael ↓ / ka feypikey → / ngümafaluwkerkey engün müten ţa ñi kimngenoael kisu ţa ñi pin meo ļakerkey ţa ñi pu püñeñ engün ↓ //

52. Después de hacer así, los llamó a sus vecinos.
53. Cuando llegaron ellos, les lloró y así les dijo a ellos «ardió desde dentro de repente mi casa; yo a duras penas salí y saqué mi montura y unas pocas cosas; a mi madre no pude despertarla; entonces se quemó dentro mi pobre madre».
54. Entonces así dice siempre después de eso «me di cuenta de que las brujas no compadecen (ni) a sus propios hijos siquiera para matarlos» y también así dice siempre «me di cuenta de que siempre fingen llorar ellas no más para que no sea sabido que por su propio querer resulta que mueren sus hijos, ellos».

La muchacha *chongchong*

El segundo *epeo*, narrado también por Manuel Loncomil, está basado en la costumbre de los *kalko* de desdoblarse durante la noche: mientras su cuerpo queda tendido de espaldas, su cabeza se desprende y sale a volar como un pájaro monstruoso, lanzando su canto agorero que anuncia la desgracia y la muerte. En este estado, el *kalko* es particularmente vulnerable, ya que si alguien voltea el cuerpo decapitado, poniéndolo de costado, la cabeza al regresar, no puede unirse nuevamente al cuerpo y el *kalko* muere decapitado.

1. ţüfa chi epeo chongchong pingey ↓ / famngechi ngütramngey kuyfi ↓ //
2. kiñe wentru inayawülkerkefui kiñe küme üllcha domo ↓ / ayünekerkefuy ↓ / dakelküyawülkerkefui ↓ / fill anţü reke amurkerkefuy ţa ñi pemeafiel ina witrulko → / well ina posoko → / ka kiñeke ina ļewfü ↓ //

1. Este cuento «el chonchón» es llamado. Así era narrado antiguamente.
2. Cuentan que un hombre le andaba a la siga a una hermosa muchacha soltera; la estaba queriendo, andaba declarándole amor. Todos los días casi, iba a verla allá a orillas del estero, o a orillas del pozo, y algunas (veces) a orillas del río.

3. feymeo ↑ / chi üllcha domo ayürkelafeyeo ↓ / ayülaeyeo ţa ñi fey piaeteo feleay ţa yu niewael piaeteo ↓ //

3. Entonces, cuentan que por la muchacha él no era querido; no era querido; no le era querido ser dicho por ella «así será; nos tendremos uno al otro (o sea, nos casaremos)» (no) le era dicho.

4. feymeo chi weche wentru rume weñangkükerkefuy ţa ñi ayüngenon meo ↓ //

4. Entonces, cuentan que el joven hombre mucho estaba sufriendo por no ser querido.

5. feymeo ↑ / ruparkey fentren aṇtü ţa ñi miyawfel inayawülfuel ţa chi küme üllcha domo ↓ //

5. Entonces, cuentan que pasaron muchos días rogándoles, andándole a la siga a la hermosa muchacha.

6. feymeo mülerkey kiñe fütra dungu cheo ñi trawükemum pu mapuche → / chem awkantun rume nieael ↓ //

6. Entonces, cuentan que hubo un gran evento, (de ésos) donde se reúnen los mapuches para cualquier diversión que sea tener.

7. feymeo ↑ / ţüfa chi wentru amurkey ţüfa chi trawün meo ↓ / üye meo kudepurkey → / itrofill kuden mülerkelu am ↓ / fey meo ka puturkeingün ţa chi ta chi pu weṇiwen ↓ //

7. Entonces, cuentan que este hombre fue a esta reunión; allí hizo carreras con apuestas —porque variadas carreras había—; allí también cuentan que bebieron los que (formaban) grupos de amigos.

8. feymeo ţüfa chi weche wentru ngütramkarkefi ţa ñi pu weṇi → / kisu ţa ñi rume ayünefuel ţa kiñe üllcha domo ↓ / welu ţa ñi ayüngerkenon ↓ //

8. Entonces, cuentan que este joven hombre les contó a sus amigos que él mucho quería a una muchacha, pero que advertía que no era querido.

9. feymeo feypirkefi kiñe ţa ñi weṇi → / iñche amuan fewla puṇ ↓ / pemeafiñ ţa ñi ayün domo ↓ / puṇ amukelan chumkaono rume ↓ / welu fachaṇtü amuan ↓ / doy ayüafeneo ula chey ↓ / pirkey ţa chi weche wentru ↓ //

9. Entonces cuentan que así le dijo él a un amigo «yo iré ahora de noche, iré allá a verla a mi amada mujer; de noche nunca voy, pero hoy iré; más me querría ahora tal vez» cuentan que dijo el joven hombre.

10. feymeo amurkey ↓ / puulu üye meo ↑ / wangküleyeo ţa trewa ↓ / welu kisu yenerkey kiñe pichike chemkün rume iael ↓ / fey elufi chi pu trewa ↓ / doy wangkülngewelay ↓ //

10. Entonces, cuentan que partió; al llegar allá le ladraron los perros, pero él estaba llevando unas pequeñas cosas cualesquiera para ser comidas; entonces se las dio a los perros; más no le fue ladrado.

11. feymeo ↑ / konpurkey ţa chi ruka meo cheo ţa ñi mülemum chi üllcha domo ↓ //

11. Entonces, cuentan que entró allá a la casa donde vivía la muchacha.

12. feymeo puulu üyeo ↑ / kudulerkey ṯa chi üllcha domo ↓ / fey kontupurkefi donguafilu → / ngütramkaafilu ka dakelafilu ↓ //

12. Entonces, cuando llegó allá, advirtió que estaba acostada la muchacha, entonces se le aproximó para hablarle, para conversarle y para declararle su amor.

13. feymeo puulu üye meo ↑ / entuñmafi ṯa ñi ekulluwkülemum pontro ↓ //

13. Entonces, cuando llegó allá, le sacó su con que se estaba cubriendo frazada.

14. feymeo dunguafilu ↑ / fey ti chi üllcha domo nierkelay ṯa ñi longko ↓ / ketrolongkolerkey ↓ //

14. Entonces, al ir a hablarle, advirtió que la muchacha no tenía su cabeza, que estaba sin cabeza.

15. feymeo ↑ / chi weche wentru rume pellkerkefuy femngechi pefilu ↓ / lef pellkefuy welu → / tripaturdefuy ṯa ñi lef → / llükankechi ↓ / welu ka rakidoamlu ↑ / wiñoturkefi kafey ↓ //

15. Entonces, cuentan que el joven hombre mucho se asustó de esta manera viéndola; inmediatamente se asustó, pero... salió de nuevo a la carrera, con susto, pero otra vez pensándolo, dio la vuelta (hacia) ella nuevamente.

16. feymeo ↑ / awkanturkefi ṯa chi üllcha domo ↓ //

16. Entonces, cuentan que la retozó a la muchacha.

17. feymeo ka truyukarkefi ↓ / welu nielay ñi ange → / tuchi rume truyufi ↓ //

17. Entonces, cuentan que también la besó una y otra vez, pero (como) no tenía su cara, donde sea la besó.

18. feymeo ka feypirkey → / ṯüfa chi üllcha domo müna kutrankakeeneo ↓ / ayükelaeneo ↓ / fewla iñche ka wedalkaafiñ ↓ / pirkey ṯa chi weche wentru ↓ //

18. Entonces, cuentan que también dijo así «esta muchacha demasiado me ha hecho sufrir; no me quiere; ahora yo por mi parte le haré daño» cuentan que dijo el joven hombre.

19. fey ti chi üllcha domo → / nienolu ṯa ñi longko ↑ / payḻalerkey ↓ / fey meo kisu kañ püle rulpakunuturkefi ↓ / külükunufi ↓ / külüweturkey ṯa chi domo ketrolongkolelu ↓ //

19. La muchacha, no teniendo su cabeza, cuentan que estaba de espaldas; entonces, cuentan que él hacia el otro lado la dejó puesta; de costado la dejó; de costado quedó después de eso, cuentan, la muchacha que estaba sin cabeza.

20. feymeo kisu fe füḻ meo allkütulerkey ṯa ñi chumael ↓ //

20. Entonces, cuentan que él ahí cerca estaba escuchando lo que ocurriría.

21. dewma epe wuṉlu ↑ / akurumerkey ṯa chi chongchong ülngiñ püle ↓ / fey meo ürarürpay → / chongchongchongchongchongchong ↓ / chongchongchongchongchong ↓ / welu kontulay ↓ //

21. Ya casi al amanecer, cuentan que llegó de repente el chonchón hasta la puerta; ahí se paró a gritar acá «chonchonchonchonchonchon, chonchonchonchonchonchon» pero después de eso no entró.

22. fey ti chi chongchong ṯa fey ṯa ñi longkorke ṯa chi domo ↓ / kontulay ↓ / külülerkelu am ṯa chi domo ↓ / fey ñi kontuafel mülerkefuy ṯa ñi payḻaleael ↓ //

22. El chonchón resultó ser la cabeza de la mujer. No entró de nuevo porque advirtió que estaba de costado la mujer (y) para entrar de nuevo, era necesario que ella estuviera de espaldas.

23. feymeo kangelu chi weṉi → / tuchi ta ñi ngütramelngel ṯa fey ti chi dungu amurkey ka ↓ / pemeael chumeken ṯa ñi weṉi → / chumekefiel ṯa chi üllcha domo ↓ //

23. Entonces el amigo, aquel al que le había sido conversada la cosa, se cuenta que llegó por su parte a ver allá lo que hacía su amigo, lo que le hacía a la muchacha.

24. feymeo puulu üye meo ↑ / feymeo fey pewürkey chi epu weṉiwen ↓ //

24. Entonces, al llegar allá, entonces cuentan que se vieron el uno al otro los dos que eran amigos entre sí.

25. feymeo ↑ / chi dakeldomokechi wentru feypirkefi ṯa ñi weṉi → / ṯa ñi ayün domo kalkongerkey pifi ↓ / pepefiñ ↓ / nielay ṯa longko ↓ / fey meo külükünotufiñ ṯüfa ↓ / kallikutrankaway ↓ / ayünoaeteo am iñche pirkey ṯa chi weche wentru ↓ //

25. Entonces, cuentan que el que pretendía a la mujer hombre (es decir, el hombre que pretendía a la muchacha) así le dijo a su amigo «mi amada mujer bruja resultó ser —le dijo— recién la vi, no tiene la cabeza, allí de costado la dejé ahora: déjala que sufra mucho por no quererme» dijo el joven hombre.

26. feymeo kangelu chumngelu am ṯa femfimi ṉay ↓ / müna wedwedküleymi pirkeeyeo ↓ //

26. Entonces, el otro «¿cómo, por qué pues le has hecho eso? mucho estás siendo perverso» cuentan que le dijo.

27. no ↓ / iñche am rume kutrankakeeteo ↓ / ayükelaeneo ↓ / welu fachaṉṯü kulliaeneo pirkey ṯa chi weche wentru ↓ / welu kangelu chi weṉi doy kimkülerkey ↓ //

27. «¡No!: porque me ha hecho sufrir; no me quiere, pero hoy me (lo) pagará» cuentan que dijo el joven hombre, pero el otro amigo cuentan que más era de mejores sentimientos.

28. feymeo ↑ / amurkey cheo ţa ñi mülemum ţa chi üllcha domo ↓ / külüley ↓ / fey ti chi chongchong üraürangerkey welu kontulay ↓ //

28. Entonces, cuentan que fue donde estaba la muchacha; de costado estaba; el chonchón estaba gritando una y otra vez, pero después de eso no entraba.

29. feymeo kisu chi wentru payļadünuturkefi ţa chi domo ↓ //

29. Entonces, cuentan que el hombre la dejó puesta de espaldas de nuevo a la mujer.

30. rupan femfilu ↑ / fey chi chongchong konputurkey cheo ţa ñi mülekemum chi longko ↓ //

30. Después de haberlo hecho, el chonchón entró allá de nuevo adonde su estar siempre la cabeza.

31. feymeo longkongeturkey ţa chi domo ka trepepüraturkey ↓ //

31. Entonces, cuentan que volvió a tener cabeza la mujer y despertó (y) se levantó.

32. feymeo chi wentru amuturkeingu mür ↓ / fey ti chi ayüdomolechi wentru amuturkey ñi ruka meo ayenkechi ↓ / kangelu chi wentru kümekünutufilu chi domo ka amutuy ↓ //

32. Entonces, cuentan que los hombres partieron los dos; el que pretendía a la mujer hombre (o sea, el hombre que pretendía a la mujer), regresó a su casa, riéndose; el otro, el que la había puesto (bien) nuevamente a la mujer, también se fue.

33. feymeo ka anţü meo ↓ / küparkey ţa chi ka weche wentru → / fey tu chi payļadünotufilu ţa chi domo ↓ //

33. Entonces, al otro día cuentan que vino (a la casa de la mujer) el otro joven hombre, el que la había dejado puesta nuevamente de espaldas a la mujer.

34. feymeo chi domo llowürkeeyeo → / rume mañumnerkeeyeo → / kümey chao ↓ / müna küme wentru eymi ↓ / rume mañumneeyu ↓ / konpange pingerkey ţa chi wentru ↓ //

34. Entonces, cuentan que por la mujer él fue recibido; mucho le estuvo agradeciendo «¡muy bien hecho está, padre! ¡muy buen hombre (eres) tú! mucho te estoy agradeciendo ¡entra acá!» cuentan que fue dicho el hombre.

35. feymeo rume poyekarkefi ↓ / eymi ţa mi doam ţa montun ↓ / fey ti chi wedwedweda wentru ţa ñi külükünoeteo → / feleli kom che kimafeneo ţa ñi ketrolen ţa ñi longko ↓ / welu eymi füreneen ↓ / ka femkünutuen ţa chumngechi ţa ñi konpatuael ñi longko ↓ / welu iñche ţa nielan ţa kulpa chumngelu ţa ñi tripaken ţa ñi longko ↓ / ţa ñi kuyfike che ţa ñi femku-

35. Entonces, cuentan que mucho fue agasajado «por tu voluntad me salvé, ese loco y malvado hombre que me dejó de costado... si así quedo, todas las personas me tendrían sabido mi estar sin cabeza, pero tú me has auxiliado y me dejaste así de nuevo de manera (posible) su entrar acá de regreso mi cabeza; pero yo no tengo

nueteo ↓ / fey ţa niey ţa kulpa ↓ / iñche rume ţa lladkütulaeneo ↓ / femngechi ţa püñeñngen ↓ / felerpun ţa ţüfa ↓ / kalko pingeken welu kalkongelan ↓ / pirkey ţa chi üllcha domo ↓ / eymi ţa rume mañumneeyu ţa mi kümefemfiel meo ↓ / ka urme fentren mongen ţa mieaymi ↓ / welu fey ti chi wewedweda wentru ţa ñi küläkunueteo ↑ / rume lladkütunefiñ ↓ / welu kulliaeneo ↓ / kutranay → / rume kutrankaway → / fey ļaay pirkey ţa chi kalko üllcha domo ↓ //

culpa que de esta manera su salirse mi cabeza; mis antiguas personas (es decir, mis antepasados) me dejaron así; ellos tienen la culpa; yo alguna culpa siquiera no tengo; alguien siquiera no me reprenderá (con justicia); de este modo me hicieron nacer; así pasé de ser ahora; bruja soy dicha, pero no soy bruja —cuentan que dijo la muchacha— a ti mucho te estoy agradeciendo por tu haberme hecho el bien así, y muy largo vivir tendrás, pero ese loco y malvado hombre que me dejó de costado, mucho lo tengo en ira después de eso, pero me pagará: enfermará, mucho sufrirá (y) entonces morirá» cuentan que dijo la bruja muchacha.

36. feymeo chi wentru amuturkey → / ka feypirkey → / chumngechi kutranay ñi küme weņi ↓ / pirkey ↓ //

36. Entonces cuentan que el hombre se fue y así dijo «¿de qué manera enfermará mi buen amigo?» cuentan

37. feymeo müte tunten aņţü rume rupalay ↑ / feymeo kutranürkey ţa fey ti chi weche wentru → / ayünekefulu ţa fey ti chi kalko üllcha domo ↓ / rume kutrani ↓ / kutrankawün meo → / fey femngen ļapürarkey ↓ //

37. Entonces no muchos tantos días siquiera no pasaron... entonces cuentan que enfermó el joven hombre, el que había estado queriendo a la bruja muchacha, mucho enfermó, y con mucho sufrimiento él de esta manera cuentan que murió sin haber por qué (o sea, sin causa visible).

38. feymeo fachaņţü → / kom che ţa feypitukey → / fey ti chi kalkongechi domo tripakey ţa ñi longko puņ ↑ / ayükerkey ţa ñi kisuleael cheo rume ↓ / fey meo kiñe kentu chumkaonorume ţa füţangerkelay ↓ / welu fey ti chi füţangelu ↑ / mülerkey ţa ñi kureyeaeteo ka femngechi kalkongechi wentru → / ka femngechi tripakey ţa ñi longko ↓ / fey meo iney rume ţa kimkelaeyeo engu ţa ñi femken kiñe puņ tripaken ţa ñi longko ↓ / chongchongngetuken ↓ //

38. Entonces, hoy toda la gente así dice después de eso «a esas que son brujas mujeres se (les) sale su cabeza de noche; resulta que quieren su estar solas donde sea; por eso un grupo (de ellas) nunca no toman marido, pero esas que toman marido, es necesario su ser tomadas por mujer (por) también de esta manera brujos son hombres (y) también de esta manera se (les) sale su cabeza; y así alguien siquiera no los sabría a ellos dos su ser así que unas noches se (les) sale su cabeza, transformada en chonchón».

39. kom che ţa fachaŋţü → / rupalu ţa fey ti chi pichi üñüm chongchongkülen ↑ / feypikey → / fey ţa ñi miyawün longko che ţaţey ↓ / chumkifilmün rume ↓ / pikey ↓ //

39. Toda la gente hoy, cuando pasa ese pequeño pájaro que «chonchón» está haciendo (gritando), así dice «he ahí su andar una cabeza de persona, no le hagan nada siquiera» dice (la gente).

40. rume yamngekey ↓ / rume llükangekey ↓ / fey meo fachaŋţü ↑ / fey ti chi feyentu niey ţa pu che → / tuchi rume pefuile kiñe domo → / kiñe wentru ngeay rume felele ↑ / ngerkelaafuy ta ñi üñfituafiel ↓ / femkünuafiel müten ka iney no rume ţa ñi feypinoafiel ↓ //

40. Mucho es respetado, mucho es temido; por eso hoy esta creencia tiene la gente: cualquiera que sea que viere a una mujer, o a un hombre que sea, que estuviere así (sin su cabeza) no habrá su dañarlo, (sino) así mismo dejarlo y (ni) a alguien no siquiera eso decirlo.

41. femngechi feyentun niey ţa pu mapuche petu fachaŋţü ↓ //

41. Así la creencia tienen los mapuches todavía hoy.

42. fao afi ţüfa chi epeo ↓ //

42. Aquí termina este cuento.

La regla de conducta enunciada en la coda didáctica de este *epeo,* no se cumple en la siguiente variante, narrada a Hugo Carrasco por un hombre adulto no identificado, probablemente del llano central de Cautín, IX Región.

1. mülerkey may → / kiñe fütra mapuche → / nielu → / fey ţa chi → / kalkongey pingekey ↓ //

1. Cuentan que había un viejo mapuche que tenía... él... brujo que era dicho (o sea, del cual se decía que era brujo).

2. niey chongchong ↓ / tripakey ţa ñi longko ţa puŋ ↓ //

2. tenía chonchón; se (le) salía su cabeza de noche.

3. chongchong miyawkey fill püle → / twetwetwe piyawkey ↓ //

3. El chonchón anda por todas partes; «tuetuetue» anda diciendo.

4. fey → / fey → / nierkey nga chi wentru kiñe wingka kompagre ↓ //

4. Entonces... entonces... cuentan que tenía pues el hombre un compadre «huinca» (nombre que los mapuches dan a los hispanochilenos).

5. yerkefi fey ţa feypirkefi ñi kompagre → / iñche ñi ruka meo puaymi ↓ / iñche deo nielan doy che ↓ / afkadiniepuaen ↓ / iñche ñi ruka meo müleaymi ↓ / pirkey nga ti chi mapuche ↓ //

5. Cuentan que lo buscó y así le dijo a su compadre «a mi casa ándate, yo ya no tengo más familia; me tendrás acompañado allá; en mi casa estarás» cuentan que dijo pues el mapuche.

6. fempurkey nga chi wingka ka ↓ / ka femngechi ruka → / küme ruka dewmapuy ↓ //

6. Cuentan que así (lo) hizo pues el huinca por su parte, y de esta manera una casa... una buena casa construyó allá.

7. feymeo nga ↑ / kiñe aṇṭü ↑ / mülerkey kiñe chemkün → / kawiñ ngillatun am ↓ / mülekelu fey püle ↓ //

7. Entonces pues... un día... cuentan que había una cosa... una reunión, una rogativa que hubo por ahí.

8. fey ṭa → / amurkeingu ↓ //

8. Entonces, fueron los dos.

9. fey ṭa puutuy ñi ruka meo ṭa ti wingka ka ↓ //

9. Entonces llegó allá de vuelta a su casa el huinca por su parte.

10. puṇ akurumey nga puṇ ↓ //

10. De noche llegó de repente de noche.

11. eperangipuṇlu ↑ / fey nga mekepuy chi chongchong → / twetwetwe / pipingekey ñi ruka meo ↓ //

11. Casi a la medianoche, entonces pues, empezó allá a hacer lo suyo el chonchón «tuetuetue» decía una y otra vez en su casa (del huinca).

12. chem am ṭüfa ↓ / pi chi wingka trepelu ↓ / entuy nga ñi ekopeta ↓ //

12. «¿Qué es esto?» dijo el huinca despertando; sacó pues su escopeta.

13. feymeo fey feypifeypingelu → / tewtewtewpilelu ↑ / tralkaturkefi ↓ //

13. Entonces, cuando él (el chonchón) así estaba diciendo una y otra vez «tuetuetue», cuentan que le disparó.

14. ümelnagpay chi longko ↓ / pi → / ay ↓ / kompagre ñi longko anchi ↓ / pirkey chi wingka ↓ //

14. Rodando cayó acá la cabeza; dijo «¡ay! ¡(es) del compadre su cabeza!» dicen que dijo el huinca.

15. amuy chi ruka meo ↓ //

15. Partió a la casa (del mapuche).

16. inafül nga puulu ↑ / komagre ↓ / chem am ↓ / kompagre ñi longko ṭa miyawülen ṭa ṭüfa ↓ / chumngechi am chey ↓ //

16. Cerca pues cuando llegó «¡comadre! ¿qué pasa? del compadre su cabeza ando trayendo aquí ¿qué pasa?»

17. feymeo nga yepülerkey nga chi wentru ↓ / fey nierkelay ñi longko ↓ //

17. Entonces pues, advirtieron que estaba de bruces el hombre; advirtieron que no tenía su cabeza.

18. fey famtukuleltufi ↓ / welu tralkatufilu am ↑ / chi longko ḷalelu am ↑ / fey chi wentru trepelay ↓ //

18. Entonces se la dejó puesta de nuevo (la cabeza) a él, pero como le había disparado, como la cabeza estaba muerta, el hombre no despertó.

19. fao afi ṭüfa chi epeo ↓ //

19. Aquí terminó este cuento.

Estos cuentos permiten vislumbrar la concepción mapuche del equilibrio entre la agresión y la tolerancia, entre la lucha y la pasiva resignación. Aparentemente, la agresión física sólo está justificada como respuesta a una agresión de hecho; no basta la sola amenaza o la mera posibilidad de ser atacado; pero una vez que el ataque se ha producido, y sólo si se ha producido, nada puede interponerse y evitar la venganza o represalia. Así, cuando la bruja inicia el lento proceso del asesinato de su hijo, suspende con ello la acción del amor filial y entra en vigencia la ley de la venganza de sangre: el hijo la mata en estricta justicia. Cuando el joven ataca gratuitamente a la muchacha bruja, es ésta la que lleva a cabo la justa represalia y lo mata. Por el contrario, no se debe agredir al *chongchong* en vuelo, ni al *kalko* indefenso, tendido de espaldas, sin cabeza. Son un peligro potencial frente al cual es preferible tener un comportamiento prudente. Atacar al *chongchong* o al cuerpo yacente del *kalko*, y fracasar, desencadena la venganza de sangre por parte del *kalko*, el cual dará cruel muerte a su agresor. Atacarlo exitosamente significa quedar expuesto a las represalias de los otros *kalko,* que iniciarán la venganza en los legítimos términos de la solidaridad de grupo. Al escuchar el canto del *chongchong,* o al encontrar el cuerpo decapitado del *kalko,* el comportamiento más prudente es abstenerse de toda acción agresiva y esperar —entre pasiva y temerosamente— que el mal y la desgracia pasen de largo. El protagonista del tercer *epeo* es un huinca, alguien que está fuera de las reglas conductuales mapuches: para él el chonchón es sólo un pájaro que perturbó su descanso y que, por ese hecho sólo, debía ser eliminado. Los *epeo* dejan muy claro que cuando la cabeza del *kalko* sale a volar por las noches transformada en *chongchong,* el cuerpo decapitado debe quedar de espaldas en su cama. Si en esas circunstancias alguien entra a la *ruka* y cambia la posición del cuerpo, poniéndolo de costado o de bruces, la cabeza, al regresar, no puede volver a juntarse con el cuerpo y el *kalko* muere. Si alguien ataca exitosamente a la cabeza voladora, el cuerpo se voltea en la cama y toma la posición mortal, de bruces o de costado. Aun separados, la cabeza y el cuerpo conservan su unidad vital. De ahí que la perdigonada del huinca destruyó el orden natural de las cosas, rompió el delicado equilibrio entre el mundo natural y el mundo sobrenatural. Destruyó al *chongchong*, pero también mató a su mejor amigo. Su comportamiento desatinado e imprudente sólo trajo la desgracia y la muerte. El mapuche se acomoda y adapta al mundo natural y sobre-

natural, aunque éstos puedan ser incómodos u hostiles; en cambio, el huinca es agresivo, ataca y destruye todo lo que le molesta, incomoda o amenaza. Para los mapuches, los *kalko* son un dato más de la experiencia de la vida, inquietantes y peligrosos, y es necesario acomodarse pacíficamente a ellos. Sin embargo, este código ético, que prescribe en principio la prudencia frente a la agresión real, dispone que se actúe desde el principio con la máxima energía y decisión. El código ético prescribe, en última instancia, que siempre se pague con la misma moneda. Así, a la solidaridad y a la compasión, se responde con gratitud. Al ataque, se responde atacando. En este punto, los cuentos son cristalinos: incluso el ser terrenal más malvado, la mujer *kalko*, es sensible al comportamiento compasivo. El compañerismo y la amistad están por encima de la maldad natural del *kalko*. Al contrario, el agredido tiene siempre el derecho natural de la venganza. El que olvidando la solidaridad y la benevolencia inicia una acción agresiva, deja en libertad al agredido para que ejerza el derecho a la venganza, por encima de toda obligación ética, incluyendo el amor filial.

Capítulo XIV

CUENTOS DE ANIMALES

El zorro y el puma

Los *epeo* de animales forman parte importante del acervo de la narrativa oral tradicional mapuche. En ellos, los animales del área interactúan antropomorfizados, como estereotipos conductuales, tales como el astuto, el lascivo, el ingenuo. Típicamente plantean un conflicto en el cual el animal físicamente mejor dotado pretende abusar de otro menos dotado, el cual despliega la astucia como recurso defensivo, neutralizando la acción abusiva.

El personaje omnipresente en estos *epeo* es el zorro, *ngürü*. Las más de las veces aparece interactuando con el puma: *trapial* (o *pangi*) si es macho, *pangküll* si es hembra. Éstos son sus patriparientes en la generación inmediatamente anterior: el *trapial* es hermano del padre del *ngürü* (*ngürü* y *trapial* son entre sí *malle*); *pangküll* es hermana del padre del *ngürü* (*ngürü* y *pangküll* son entre sí *paḻu*). Muy bien dotados para la lucha, los félidos abusan de su superioridad física y victimizan al zorro que sólo puede defenderse con la astucia. Ésta es una excelente arma frente a la ingenua o estúpida credulidad de los félidos, que permite al zorro llevar a cabo su venganza exitosamente. Algunas veces la venganza es radical: el zorro mata al puma, como ocurre en el *epeo* titulado *kuse pangküll ngürü engu* "el puma y el zorro" (Salas, 1984a: 62-94).

En versiones de este tipo, el zorro mata también a las cachorritas, siguiendo el patrón tradicional de la responsabilidad compartida entre los miembros del linaje. Según esta pauta, frente a una ofensa responden el ofensor y todo su linaje. Otras veces, en cambio, la venganza

es más suave: el zorro le da una paliza al puma o le estropea la comida, como ocurre en el siguiente *epo*, narrado a Hugo Carrasco por un hombre adulto no identificado.

1. ngürü ţa weñefengepey may ↓ / chumngechi chey ↓ / welu ñuwaley ↓ //

1. El zorro posiblemente sea ladrón, cierto. ¿Será así acaso? Pero (eso sí que) es pícaro.

2. fey ti ngürü leliney ţa ñi malle ↓ / fey ñi malle ţa trapial ↓ //

2. El zorro estaba mirando a su tío paterno. Su tío paterno era el puma.

3. pelay iaael ka ↓ / trongliley ↓ //

3. No encontraba comida; delgado estaba.

4. chuman pi ↓ //

4. «¿Qué haré?» dijo.

5. feymeo fey ţa ↑ / rakidoamrumerkey → / trawün ţa ñi malle engu ↓ //

5. Entonces, cuentan que de repente pensó (en) reunirse con su tío, ellos dos.

6. malle ↓ / ļawfaluaymi aņay ↓ / ļawfaluaymi ↓ / küpay nga pichiñ meo müten che ka ↓ üraran → / ļay ţa ñi malle ↓ / pian ↓ / küpaaingün ţa ţüfey meo ↓ / küpaay ţa pichike ļuan ↓ / küpaay ţa pichike chemkün ↑ / mülelu ţa mawida meo ↓ / küpaay ţaţey ↓ / küpale ↑ / feymeo kelluaen ↓ / akule ↑ fey ţa nüayu ↓ / piwürkey ţa ti mallewen ↓ //

6. «Tío, fingirás haber muerto ¿ya? fingirás haber muerto. Vendrá pues en poco rato no más la gente. Gritaré "¡murió mi tío!" diré. Vendrán acá. Vendrán los pequeños guanacos, vendrán las pequeñas cosas (o sea, los animales pequeños) que viven en el bosque. Vendrán pues. Cuando vengan, entonces, ayúdame. Cuando lleguen, entonces (los) cogeremos» cuentan que se dijeron entre sí los que son entre sí tío y sobrino.

7. feypin nga lloweli ↓ //

7. «Lo que he dicho si me lo aceptas (eso lo dirás tú)».

8. ţa trapial fey tą → / feman ↓ / pi ↓ //

8. El puma, entonces «así lo haré» dijo.

9. trapial nga fam püramkunuy ñiņ amuņ ↓ / ņümey ↓ //

9. El puma pues así levantadas puso sus patas (es decir, se puso patas arriba). Despidió mal olor.

10. fey nga chi ngürü feypirkey → / ļay ţa ñi malle ↓ / ļay ţa ñi malle ↓ / pian kom püle → / machitun niean ↓ //

10. Entonces pues cuentan que el zorro así dijo «¡murió mi tío! ¡murió mi tío! —diré por todas partes— un *machitun* tendré (haré)».

11. fey kay kake kulliñ ↑ / küpay nga rupay ↓ / chimi am ↓ / ļay amfe ↓ / pi ↓ //

11. Entonces por su parte los otros animales vinieron pues, pasaron (a ver) «¿qué pasó? ¡murió, cierto!» dijeron.

12. fey ţa potrüñpüramlu / potrüñpüramkülewey ↓ //

12. Entonces (el puma) levantando los cuartos traseros, quedó con los cuartos traseros levantados.

13. feymeo nga ↓ / fey ţa → / walloñmangey ka awüñmaafiiñ pirkeingün ↓ //

13. Entonces pues entonces fue rodeado (el puma) y «le haremos el *awün*» cuentan que dijeron.

14. awüñmangey ↓ / fütrakeñma ↓ / pichikeñma ↑ / kom akuy ↓ //

14. Le fue hecho un *awün*. Los (animales) grandes, los (animales) pequeños, todos llegaron (al *awün)*.

15. ngürü ka kiñe pichi llasu nierkey ↓ / ya ↓ / llasufeman piley ka ↓ / kangelu kay kiñe nge meo leliley ↓ / tuchi am nüan piley ka ↓ //

15. El zorro por su parte cuentan que tenía un pequeño lazo; «¡ya! lacearé (a uno) inmediatamente» estaba diciendo por su parte; el otro (el puma) con un ojo estaba mirando; «¿a cuál tomaré?» estaba diciendo por su parte.

16. feymeo nga petu nga awüñmangen witrapürarumey nga ti trapial ↓ / nükunuy kiñe fütrañma ↓ //

16. Entonces pues mientras pues se le hacía el *awün,* se levantó hacia arriba de repente pues el puma. Dejó tomado un (animal) grande.

17. fey ti chi nga ngürü ↑ / llasutulefui kiñe pichiñma ↓ / yengey ↓ / wungüdngey ↓ / llasutukafui ↓ / welu yenengey ↓ / chiwudelfui anümka meo ↓ / amutuy müten ↓ / katrüy llasu ↓ //

17. El zorro lo había laceado a uno pequeño; (pero) fue llevado; fue arrastrado; de todas maneras, lo había laceado, pero estaba siendo llevado (a la rastra); lo había enredado (al lazo) en un árbol; se fue no más (el animal laceado); se cortó el lazo.

18. fey nga chi fütra trapial ilotumekeñmuy ↓ //

18. Entonces pues el gran puma estaba comiéndose a su gusto la carne (del animal que había cazado).

19. ngürü nga feypipafeyeo → / ya ņay malle ↑ / pichi rewall eluen ↓ / kurü küllche aņay eluen ↓ //

19. El zorro pues así le dijo acá (al puma) «ya pues, tío, un poco siquiera dame (aunque sea) la negra tripa dame».

20. fey nga ↑ / nüperkelaymi am nga ↓ / pirkey nga ti chi trapial ↓ / chumngelu iñche nga eluen pipituen ↓ / pi nga ↓ //

20. Entonces pues «¿acaso será que no has tomado (un animal)? —cuentan que dijo pues el puma— ¿cómo yo pues "¡dame!" soy dicho una y otra vez por ti» dijo pues.

21. awem kay nga pirkey nga ti chi ngürü ↓ / chumafun am malle trapial ↑ / eluen aṉay pichi küllche rewall ↓ / ka füta pafüdkoñ elungey ↓ //

21. «¡Ajá! —cuentan que dijo por su parte el zorro— ¿qué haría, tío puma?, dame una pequeña tripa siquiera» y la gran vejiga urinaria le fue dada.

22. pafüdkoñ fey ṯa → / yefi pichi üyeo püle ka ↓ / feymeo nga ti chi pafüdkoñ fey ṯa → / pingurkefi ↓ //

22. La vejiga urinaria entonces... la llevó un poco más hacia allá; entonces pues, la vejiga urinaria entonces... cuentan que la infló.

23. pingufilu ↑ / fey ṯa → / tremi ka kom tukurkefi fey chi püḻü → / chemkün mülekelu → / püṉalekelu fey → / würwürwürkelelu ↓ / ñi küleṉ meo fey ṯa ↑ / pürontukunuy ↓ //

23. Habiéndola inflado, entonces, creció (la vejiga) y toda le puso dentro (la llenó completamente con) esas moscas... cosas (o sea, insectos) que hay... que se quedan adheridas, ésos que zumban «zumzumzum»; en su cola entonces la dejó amarrada.

24. fey nga feypiturkefi → / küpay ṯa malon ↓ / malle ↑ / küpay ṯa malon ↓ / pirkey ngürü ↓ //

24. Entonces pues cuentan que así le dijo (el zorro al puma) después de eso «¡viene un *malon!* itío! ¡viene un *malon!*» cuentan que dijo el zorro.

25. witrapürami nga ñi longko nga fütra trapial ↓ / küpay malon pi ↓ / chem am chey ↓ //

25. Levantó pues hacia arriba su cabeza el gran puma «¡viene un *malon!* —dijo— ¿qué pasa pues?»

26. würwürwürwürwürwür pipingerkey nga chi chemkün amulelu ↓ //

26. «Zumzumzumzumzum» advirtió que estaba diciendo una y otra vez las cosas (esto es, las moscas) que estaban yendo (dentro de la vejiga).

27. feymeo nga lef kontuy mawida meo ↓ / elkunuy nga ñi ilo ↓ / lef tripay nga ṯey ↓ //

27. Entonces pues a la carrera entró después de eso al bosque; dejó (botada) su carne; a la carrera salió pues (de ahí).

28. feymeo ngürü fey ṯa ↑ / unelu meo iletuy ↓ / ikunulu ↓ /ka williñmakunufi ↓ / ṉumelu am ṯa ngürü fey ṯaṯey ↓ / ka ellkakunuwi ↓ //

28. Entonces el zorro pues entonces ... siendo lo primero, estuvo comiendo (la carne), dejándola comida, dejó orinada (la carne que sobró) —porque hediondo es el zorro pues— después se puso escondido.

29. fey ti chi fütra trapial ↑ / fey ţa → / tripapalu ↑ / chumi am ngürü ↓ / küpay malon pieneo ↓ / ngelay nga malon ↓ / chemürke ama ↓ / pirkey nga ti chi trapial ↓ //	29. El gran puma entonces... saliendo (del bosque) hacia acá «¿qué pasó con el zorro? "viene un *malon*" me dijo (pero) no hay *malon* ¿que será?» cuentan que dijo el puma.
30. feymeo fey ţa trapial küpalu nga inpapetuael ñi ilo ↑ / ņümelewerkey nga ilo ↓ / kümelay ↓ //	30. Entonces el puma, viniendo a comer acá de nuevo su carne, advirtió que estaba hedionda la carne. No estaba buena.
31. chumürken am ↓ / ah ↑ / femmekerkeyelaeneo amţa ↓ / iñche meo ţa tuay ţţey ↓ / pirkey nga ti chi trapial ↓ //	31. «¿Qué me ha ocurrido? ¡ah! esto me lo ha estado haciendo él (el zorro); de mí tomará (su castigo)» cuentan que dijo el puma.
32. fey ţa ţa chi epeo ţaţey ↓ //	32. Entonces ... éste (fue) el cuento pues.

En el enunciado 10 el narrador dice *machitun niean* "machitún tendré (o haré)". Típicamente *machitun* es el nombre de un ceremonial de recuperación de la salud, oficiado por un *machi,* una persona dotada de poder para invocar la benevolencia divina y neutralizar la acción de las fuerzas del mal, activadas por los *kalko,* causantes de la enfermedad; sin embargo, éste no puede ser el significado en el texto, ya que el *machitun* se hace a los enfermos, no a los muertos. Lo que el zorro sale a pregonar es la realización de una ceremonia funeraria llamada *awün,* en la cual los participantes montan a caballo y dan vueltas al galope alrededor del difunto. Como en el *awün* también tiene un papel el *machi,* el zorro está dando a la palabra *machitun* el sentido literal general de "actuar del *machi*" y no el sentido específico de "ceremonial de curación".

El *malon* aludido en el enunciado 24 es una de las formas tradicionales de la guerra entre los mapuches, consistente en un ataque sorpresivo a una aldea que está en paz y desprevenida, con el objeto de matar a los hombres y niños, raptar a las mujeres, robar los animales e incendiar las casas y graneros.

No es gratuito que en el epeo recién presentado, el *trapial* y el *ngürü* sean entre sí *malle* "tío paterno/sobrino por el hermano". En realidad, todo el relato está basado en este hecho. Tan pronto como el narrador anuncia que el *trapial* y el *ngürü* son entre sí *malle,* el audito-

rio mapuche queda en condiciones de entender todo el desarrollo posterior de los acontecimientos. Pueden organizar una cacería en conjunto, ya que como patriparientes se sabe que viven juntos y se espera que entre ellos haya un comportamiento de colaboración. Por ser el *malle* mayor, el puma tiene el poder y la autoridad frente al zorro, que es el *malle* menor, que le debe respeto y obediencia. Como *malle* mayor, el puma tiene la obligación de proteger y cuidar a su *malle* menor. Así, cuando el zorro está hambriento, acude a su *malle* en busca de ayuda. Cuando inventa un plan para atraer a los guanacos y cazarlos, debe, en consonancia con su papel subordinado, someter el plan a la aprobación del puma. Cuando éste acepta el plan, acepta también la coparticipación solidaria con el zorro. Así, el puma está doblemente obligado con el zorro: como *malle* mayor y como socio en una empresa conjunta. Esto significa que aun cuando el zorro fracase individualmente en la cacería —su guanaco se ha escapado—, sigue teniendo doble derecho a parte de la presa: como socio y como *malle* menor. Dadas estas relaciones, el comportamiento del puma es abusivo (en cuanto *malle* mayor) y desleal (en cuanto socio). La negativa del puma a compartir la comida, suspende la obligación del zorro de ser sumiso y obediente con su *malle* mayor, y lo deja en libertad para actuar en su contra. Como no puede luchar contra el poder y la autoridad del puma, el zorro debe desplegar la astucia para tomar su parte de la presa y vengar el abuso de que ha sido víctima.

El valor alegórico de este *epeo,* está motivado por la observación de la conducta del puma y el zorro en el mundo real, y en estereotipos culturalmente asignados a ellos. Ambos son carnívoros cazadores que comparten la misma área de caza, pero como félido, el puma está mucho mejor equipado que el zorro, y por su tamaño, puede capturar con éxito animales relativamente grandes, como los guanacos, frente a los cuales el zorro está físicamente incapacitado. Para el zorro, una posibilidad provechosa de alimentación es merodear por las cercanías del puma y comer las sobras que éste deja escondidas entre los matorrales. Esta pauta de comportamiento proporciona alguna base objetiva para la consideración del zorro como un animal inferior, subordinado al puma.

Desde el punto de vista mapuche, el puma caza por ataque directo, de carrera y salto, confiando en su agilidad, velocidad y potencia. En cambio, el zorro es un cazador de acecho y emboscada. En este

contexto, se explican fácilmente los estereotipos del puma como encarnación de la fuerza física y del zorro como encarnación de la astucia.

El *epeo* sugiere que producida una confrontación entre la fuerza física y la astucia, vence la astucia. Más aún: puestas en una escala de valores, la astucia es más valiosa que la fuerza. Así, la astucia del zorro posibilita la cacería, poniendo los animales al alcance del puma. Gracias a la astucia, el zorro puede hacer efectivos sus derechos a la presa y a la venganza. En la concepción mapuche, por medio de la astucia, se puede hacer operante la fuerza en beneficio propio o contrarrestarla si se ha puesto en contra del interés propio.

En la sociedad mapuche tradicional, la autoridad estaba distribuida genealógicamente. De hecho, cada grupo *(lof)* estaba dirigido por su jefe genealógico, el *longko* o patriarca. De él fluía la autoridad en sentido descendente, a través de los distintos niveles genealógicos, hasta concluir en los niños.

En una distribución así, la autoridad viene impuesta a cada individuo desde fuera, desde la realidad social. Teóricamente no cuentan los atributos personales, tales como la inteligencia, la simpatía, la ecuanimidad o la hombría de bien; sólo cuenta el piso genealógico en que cada uno se encuentra. Este sistema tiene grandes ventajas, entre otras, la de producir un alto grado de cohesión social en el interior del grupo. Tiene también grandes desventajas, entre otras, la falta de selectividad: nada impide que personas torpes o malintencionadas tengan participación en la autoridad. Precisamente, el *epeo* presenta un caso así. Una persona limitada y malévola, el *trapial,* abusa de su autoridad, lo que fuerza al subordinado, el *ngürü,* a amotinarse. El motín afecta al principio mismo de la distribución de la autoridad en el grupo social, imponiendo los atributos personales sobre la posición genealógica. Está claro que el *epeo* presenta con simpatía el amotinamiento del zorro, lo que de alguna manera sugiere que en el tiempo y espacio del *epeo,* se insinuaba ya un nuevo patrón de distribución de la autoridad, basado en los atributos personales y no en la posición del individuo en la escala genealógica. En términos del nuevo patrón emergente, si el *malle* mayor no tiene además cualidades morales e intelectuales que produzcan autoridad, no tiene garantizadas la obediencia y la sumisión de su *malle* menor. La tesis del *epeo* puede entonces formularse así: no basta ser mayor para tener la autoridad, hay que merecerla.

Esta tesis está en consonancia con los grandes cambios que han ocurrido en la organización social mapuche a partir de la radicación en reducciones y comunidades. De hecho, los *longko* o jefes genealógicos tradicionales han perdido su autoridad efectiva sobre los miembros de su linaje. No tienen una función administrativa que justifique su situación: no pueden distribuir tierras, ni dirimir conflictos, ni tomar medidas que afecten integralmente al linaje. Las familias individuales que componen la reducción, tienen asegurado por ley su dominio sobre sus respectivas parcelas. Los conflictos internos se dirimen por acuerdo directo entre los interesados, o por intervención de los tribunales ordinarios de justicia. Actualmente, no hay contextos sociales relevantes que impliquen el funcionamiento del linaje como un grupo corporativo, dirigido por su jefe genealógico. Para todos los efectos prácticos, el linaje funciona como un agregado local de familias individuales —como cualquier otro grupo vecinal, mapuche o no mapuche. Entre otras cosas, esto significa que la autoridad tradicional, genealógicamente motivada, existe hoy solamente en el interior de la familia individual, no en el linaje entero. Así, como quienes son entre sí *malle,* están situados en familias individuales diferentes, ningún *malle* mayor tiene autoridad real sobre su *malle* menor, que sólo está obligado a obedecer a su propio padre. Como las pautas sociales cambian muy lentamente, suele ocurrir que un *malle* mayor pretende —basándose en el criterio genealógico tradicional— ejercer autoridad sobre su *malle* menor, siendo rechazado por éste. La tensión potencialmente conflictiva del parentesco *malle,* puede interpretarse como motivada más en la crisis moderna de la autoridad genealógica tradicional, que en los relativamente superficiales problemas de división de la tierra o de conflictos entre parceleros vecinos.

Es posible considerar la tensión del parentesco *malle* desde otro punto de vista. En la sociedad mapuche tradicional, era frecuente la práctica del levirado. En líneas generales, éste operaba así: a la muerte de un hombre, su hermano heredaba su o sus mujeres. En estas circunstancias, cuando el padre de *ego* moría, el *malle* pasaba, en virtud del levirado, a ser su padrastro. Es de suponer que algún tipo de conflicto pudiera surgir de esta situación, pero como además operaba la llamada herencia filial, las posibilidades de conflicto aumentaban. La herencia filial funcionaba así: si el padre de *ego* estaba casado con varias mujeres (frecuentemente hermanas entre sí, según el patrón de la

poliginia sororal), *ego* heredaba las mujeres de su padre, excluida su propia madre —la cual por operación del levirado, era desposada por el hermano del difunto (*malle* de ego). En la práctica, el conflicto pudo presentarse así: al fallecimiento de un hombre casado con dos mujeres, su hermano quiso ejercer el levirado sobre las dos viudas, y su hijo quiso ejercer el derecho de la herencia filial sobre la viuda que no era su madre. En otras palabras, los dos *malle* (el hermano y el hijo del difunto) optaron por la misma mujer. Es posible que el conflicto se resolviese inmediatamente en favor del *malle* mayor —primando el levirado sobre la herencia filial— en atención a la autoridad genealógica, lo que generaría resentimiento y animadversión en el *malle* menor, cuando no directamente desobediencia y rebelión.

Los *epeo* de conflicto entre el puma y el zorro, percibidos hoy como una fábula relativamente trivial en la que la astucia prima sobre la fuerza, deben de haber sido percibidos de un modo completamente diferente —con una carga de contenido mucho más compleja y relevante— en una sociedad en la cual la autoridad estaba genealógicamente distribuida a través de todo el linaje, y en la cual operaban sistemáticamente el levirado y la herencia filial. Es posible que en un contexto social así, estos *epeo* hayan sido percibidos como la protesta del individuo ante la autoridad impuesta desde factores sociales externos, ajenos a los atributos y potencialidades personales.

El zorro y el huillín (la nutria)

El siguiente *epeo* fue narrado hacia 1963 a Andrés Gallardo por Antonio Antilec, adulto, de Lumaco, Traiguén, IX Región. *Williñ* es el nombre mapuche de la nutria. Por su género gramatical femenino, la palabra castellana nutria es molesta para la comprensión del texto, razón por la cual en la traducción se ha preferido castellanizar la palabra mapuche y asignarle el género gramatical masculino (el huillín).

1. *ngürü am ñuwa* ↓ //	1. El zorro es, verdad, lascivo.
2. *teltongkülen tripay ñi lolo meo* ↓ //	2. Trotando salió de su cueva.
3. *ina ļewfü engu trawi* ↓ //	3. A orillas del río (con) el huillín ellos dos se encontraron.

4. marimari piwingu ↓ //

4. «Hola» se dijeron uno al otro ellos dos.

5. ngürü am ñuwa ↑ / komütufi williñ ↓ //

5. El zorro, como es lascivo, miró con lujuria al huillín.

6. williñ am we tripalelu ļewfü meo ↑ / wilüfküley ñi wentelli ↓ //

6. El huillín, como recién estaba saliendo del río, estaban brillando sus ancas.

7. kurewen awkantuafuyu ↑ / pingey williñ ↓ //

7. «¿(Al) marido y mujer jugaríamos los dos?» le fue dicho al huillín.

8. iney am maleņngeay ↓ / pi williñ ↓ / eymi une maleņngeaymi ↓ //

8. «¿Quién, entonces, será la muchacha? —dijo el huillín— tú primero serás la muchacha».

9. ngürü rakidoami ↓ //

9. El zorro (lo) pensó.

10. deo rakidoamlu ngürü ↑ / maleņngean may pi ↓ //

10. Ya habiéndolo pensado el zorro «seré la muchacha ciertamente» dijo.

11. williñ rüngküpürafemi ↓ //

11. El huillín saltó inmediatamente encima (del zorro).

12. ngürü aymün tronofkoni ↓ //

12. El zorro un poco se encogió.

13. nengümnge ka pingey ngürü ↓ //

13. «¡Muévete por tu parte!» fue dicho el zorro.

14. pepinengümlay ngürü ↓ / lüpeflüpeftumekey müten ↓ //

14. No pudo moverse el zorro; estaba abriendo y cerrando una y otra vez los ojos nada más.

15. kümentuymi ngürü ↑ / ramtungey ngürü ↓ //

15. «¿Tomaste gusto, zorro?» fue preguntado el zorro.

16. ngürü dungulay ↓ / ümm ↓ / pi müten ↓ //

16. El zorro no habló; «m'm» dijo nada más.

17. deo ñidotungelu ngürü ↑ / williñ rüngkükonfemtuy ļewfü meo ↓ //

17. Ya habiendo sido fornicado el zorro, el huillín saltó inmediatamente de nuevo al río.

18. weda ayelewey ngürü ↓ //

18. Mal quedó sintiéndose el zorro.

19. chuman am pi ñi rakidoam ngürü ↓ //

19. «¿Qué haré?» dijo en su pensamiento el zorro.

20. weda trewa ↓ / pi ngürü ↓ / arkümafiñ ţüfa chi ļewfu ↓ / pi ngürü ↓ //

20. «¡Malvado perro! —dijo el zorro— le voy a secar este río» dijo el zorro.

21. nagi ñi pütokoael ↓ //

21. Bajó a beber agua (al río).

22. müchay müten apoy ñi pütra ↓ / ļewfü felekay müten ↓ //

22. Al poco rato no más se llenó su vientre; el río seguía estando así (igual) no más.

23. itrofill püle → / pelay kiñe che no rume ↓ //

23. Hacia todos lados ... no vio a una persona siquiera (o sea, no había nadie).

24. teltongkülen amutuy ↓ //

24. Trotando se fue de vuelta (a su cueva).

25. deo pichi amulu ↑ / iweñelngey ngürü ↓ //

25. Ya un poco habiendo ido, fue silbado el zorro.

26. witray ngürü ↓ / adkintuy ↓ / pelay che ↓ //

26. Se enderezó el zorro, miró, no vio persona (es decir, no vio a nadie).

27. ka teltongi ngürü ↓ / ka iweñelngey ↓ //

27. Otra vez trotó el zorro; otra vez fue silbado.

28. iney chey pi ngürü → / kam ţa ñi kodo chey ↓ //

28. «¿Quién (será) pues? —dijo el zorro— ¿acaso (será) mi ano tal vez?».

29. takuy ñi kodo ñi küleŋ meo ↓ //

29. Tapó su ano con su cola.

30. ka amuy ↓ / ka iweñelngey ka ayetulngey ↓ //

30. Otra vez partió; otra vez fue silbado y fue mofado.

31. wilkirke ↓ //

31. Un zorzal resultó ser.

32. chullumnagi ñi piuke ngürü ↓ //

32. Se escalofrió (en) su corazón el zorro.

33. müna küme iweñimi wilki pi ngürü ↓ / cheo ta witralen pünonien kiñe fücha düllwi ↓ / nagpange pichi wilki ↓ / pi ngürü ↓ //

33. «¡Cuán bien silbas, zorzal! —dijo el zorro— donde estoy de pie tengo pisada una gran lombriz; ¡baja acá, pequeño zorzal!» dijo el zorro.

34. ñidotungeymi ngürü pingey ↓ //

34. «¡Fuiste fornicado, zorro!» fue dicho.

35. tülangnagi ñi fücha karü ñamtuy ↓ //

35. Taloneó a su gran (caballo) barroso; desapareció después de eso.

36. ļeymeo leta pengen meo ngürü nufnuftuyawkey cheo ţa ñi mülen dañe kuram wilki ţa ñi apomafiel ↓ / doy ñi ayetungenoael ↓ //

36. Entonces, por haber sido visto, el zorro anda olfateando una y otra vez donde hay nidos (con) huevos de zorzal para exterminarlos y más no ser mofado.

Hay muchas versiones de este *epeo*, con ligeras variantes. Así, en la versión de Manuel Loncomil, no interviene el zorzal, y la coda es otra:

feymeo ngürü kintuyawkerkey rumel ina lawna well ina ļewfü → / peafuel ţa fey ti chi pichi kulliñ ţa ñi ngünenkaeteo ↓ //

Entonces el zorro cuentan que constantemente anda siempre a orillas de las lagunas o de los ríos (esperando) encontrar a ese pequeño animal que lo engañó (y matarlo).

Tal como ocurre en las dos versiones presentadas, en muchos *epeo* de animales, la coda extrae como conclusión del relato el motivo de algún rasgo de la conducta animal.

En la percepción nativa de este *epeo*, entran en juego una serie de factores entremezclados, tales como la observación directa de la conducta de los animales en su hábitat natural, la proyección estereotipada de atributos humanos a los animales y diversas creencias asociadas a ellos.

En la observación mapuche, los zorros viven merodeando por las cercanías de ríos y lagunas. Los huillines viven ocultos en lo más espeso de los matorrales ribereños, justo por encima de la línea de las aguas. En los días y horas más calurosos del verano, salen a asolearse a las orillas despejadas, desde donde saltan al agua a la menor señal de peligro y bucean hasta sus escondites. Son carnívoros muy voraces que salen a cazar en las vegas cercanas al río, en la misma área en la que caza el zorro. Éste es más grande y fuerte que el huillín, de modo que en principio, éste está dentro del espectro de caza de aquél. Frente al zorro, el huillín tiene como alternativa inmediata, la huida al río, aprovechando su mayor velocidad en el corto rango.

A los datos objetivos procedentes de la observación del mundo animal, hay que sumar los rasgos de personificación de los animales y el conjunto de creencias asociadas a ellos. Entre los mapuches, el zorro es considerado la personificación de la falsía y la traición. Sistemáticamente se lo describe como *koyļa kulliñ* "animal mentiroso", "el más mentiroso de todos los animales que viven en el campo" *ţüfa chi kulliñ doy koyļangey kom kulliñ meo → / mülelu kampo meo ↓*; de las personas mentirosas se dice *ngürütrüri* "zorro parece"; un mapuche que sueña con un zorro queda convencido de que alguien lo va engañar, de que va a ser víctima de una traición (*koyļatulngerkean ↓ / pikey ↓* "me van a engañar/traicionar, así lo veo, dice"). El otro adjetivo que se utiliza para describir al zorro es *ñuwa*, cuyo significado es un complejo en el que entran la astucia, la picardía, y sobre todo, la lascivia. El huillín tam-

bién es *koyla*, pero su atributo principal es el de ser *ñuwa*: siempre anda buscando animales para fornicarlos (... *chi williñ am rume ñuwalelu* ↑ / *rume ayekelu awkantuafiel ta chem kulliñ rume* ↓ "... el huillín, como es muy lascivo, mucho siempre quiere fornicar a cualquier animal"). Antiguamente, los mapuches perseguían al huillín, no tanto por su piel, como ahora, sino para sacarle *kiñe pichi küllche tuukelelu ta ñi pünün meo* "una pequeña tripa que sale de su pene", la cual una vez seca, era desleída en agua, para beberla como un poderoso afrodisíaco —pero peligrosísimo para los riñones (... *tuchi rume putulu* ↑ / *ko engu* → / *fey ti chi küllche williñ ... rume kutranürkey ta ñi wentelli ka ta ñi furi* ↓ "... quien sea que beba, (mezclada) con agua, esta tripa del huillín ... mucho resulta que enferma del cuadril y de la espalda"). El consumo de este afrodisíaco era sistemático entre los hombres viejos.

welu doy femkerkey fey ti chi füchake wentru ↑ / *füchalewelu* → / *fey ta ñi entuñmaafuel fey ti chi küllche ta chi pichi fulliñ ... feymeo chi füchake wentru kiñeke meo trawuluwkerkeingün pingekey* → / *amukerkefuingün ta ina lawna kom antü walloyawkerkeingün* ↓ / *well pun* ↓ / *tripakerkefuingün kintuafiel tüfa chi pichi kulliñ* ↓ /

... pero los que más lo hacen así son los hombres viejos que están quedando viejos (lo buscan) para sacarle esa tripa a este pequeño animal ... entonces los hombres viejos se juntaban a veces, cuentan, es dicho, cuentan que iban siempre a orillas de las lagunas, todo el día andaban siempre rodeando, cuentan, o de noche, cuentan que salían siempre a buscar este pequeño animal.

Obviamente, ésta es una manifestación de magia participatoria: el consumo de un órgano asociado a los genitales masculinos de un animal tan lujurioso, traspasa al hombre esta cualidad. Para algunos mapuches, el zorro es un hombre viejo que busca el huillín para renovar su potencia sexual.

Con antecedentes como éstos, tan pronto como quedan presentados los personajes, el auditorio mapuche sabe que va a escuchar una competencia entre los dos animales más astutos, falsos y lascivos de la naturaleza. Dado que ambos son comparables en lujuria y falsía, sabe que van a tratar de engañarse el uno al otro para obtener satisfacción sexual gratuitamente, sin reciprocidad. La situación parece, en principio, favorable al zorro: el tamaño y la fuerza están de su parte, pero el

huillín tiene dos ventajas: su velocidad de pique y la cercanía del río. Éstos son antecedentes suficientes para que al final resulte verosímil: antes de que el zorro alcance a darse cuenta de la situación, ya el huillín está fuera de su alcance, dentro del río.

En el *epeo*, el zorro cometió el grave error de ignorar o desdeñar el potencial defensivo de su rival. Consideró la situación (véase enunciado 9) y llegó a la conclusión de que el huillín no tenía ninguna posibilidad de negarse a cumplir su parte en el compromiso. Si hay una moraleja en el texto es la de que en una confrontación, el peor error que se puede cometer es la confianza excesiva en el triunfo y el desprecio de las posibilidades del rival.

El zorro y el sillo (la perdiz)

El mismo patrón que prescribe el triunfo del débil sobre el fuerte, puede apreciarse en el siguiente *epeo*, narrado por María Melivilo, de unos 70-75 años, de Loncoche Plom, Temuco, IX Región, a Nelly Ramos y Arturo Hernández. En este cuento, el *ngürü* interactúa con una perdiz macho (*sillo*). Para los efectos de la comprensión del texto, es mejor evitar la palabra castellana «perdiz», de género femenino, y recurrir a la voz mapuche, asignándole el género masculino el sillo. El zorro y el sillo son primos paralelos paternos: el padre del zorro y el padre del sillo son hermanos entre sí. En consecuencia, el zorro y el sillo pertenecen al mismo (patri)linaje, pero están situados en familias individuales diferentes. Para este parentesco María utiliza, siguiendo una práctica muy usual hoy, el hispanismo *pürimo* (del castellano «primo»), en vez de la voz tradicional *peñi*, en la que no hay distinción entre familia inmediata y (patri)linaje: significa "hermano" y "primo por el hermano del padre".

En la nomenclatura tradicional de parentesco, un hombre llama *peñi* a su hermano y al hijo del hermano de su padre, es decir, no distingue terminológicamente entre hermano y primo paralelo paterno. Tampoco distingue entre hermana y prima paralela paterna: llama a ambas *lamngen* o *deya*. Las mujeres hacen todavía menos distinciones: llaman *lamngen* a sus hermanos, a sus hermanas y a los hijos e hijas del hermano de su padre. Esto muestra que en el mismo piso generacional no hay distinción entre (patri)linaje y familia individual. El uso

del hispanismo *pürimo* puede explicarse en términos de la necesidad moderna de distinguir, según el patrón hispánico, los parentescos en la familia individual (*peñi* "hermano") de los parentescos que ocurren en el linaje (*pürimo* "primo"), lo que es explicable en vista de que en la sociedad mapuche actual, el núcleo básico de la organización social es la familia individual, no el (patri)linaje.

En la estructura tradicional, el hombre utilizaba la misma palabra, *ñuke*, para referirse a su madre, a la hermana de su madre y a la hija del hermano de su madre —su prima cruzada materna. Esta última es la pareja ideal para el hombre, lo que significa que, idealmente, cada hombre debe buscar mujer en el mismo linaje donde encontró mujer su padre, de modo que las mujeres que se traen, desde fuera, a un *lof*, pertenecen a un mismo linaje. Está claro que en el pasado, esta práctica generó lazos de alianza más o menos constantes y permanentes entre distintos *lof*, que aumentaban la eficiencia productiva de los *lof*, los interligaban para efectos de defensa y atenuaban las posibilidades de guerra intergrupal. Quedó dicho que la palabra *ñuke*, o un derivativo, *ñukento*, se aplicaba también a la hermana de la madre. En el pasado, era frecuente que el padre de ego estuviera casado con dos (o más) mujeres hermanas entre sí, las cuales eran todas *ñuke* para ego. Por otra parte, si el marido de la hermana de la madre no es *chao*, es decir, el padre de ego —por operación de la poliginia sororal—, entonces es el *malle*, hermano del padre de ego. En consecuencia, *ñuke* indica una relación de alianza, no de parentesco. Son *ñuke* mujeres de un mismo (patri)linaje, (1) matrimonialmente aliadas con hombres patrilinealmente emparentados con ego en la generación anterior (padre de ego/hermano del padre de ego); y (2) potencialmente/idealmente matrimoniales por ego en su propia generación.

En el uso actual es frecuente que el complejo *ñuke* se descomponga así: (1) *ñuke* para la madre de ego; (2) *ñukento* para la hermana de la madre de ego; y (3) *pürima* o *pürimita* para la hija del hermano de la madre de ego.

En el *epeo* que se presenta a continuación, el zorro utiliza la palabra *ñuke* en el sentido de hija del hermano de la madre de ego. En el texto ha sido traducida como "prima-novia". Hay que recordar que el zorro y el sillo son primos paralelos paternos. Esto explica el comportamiento más bien errático del sillo para con el zorro: primero colabora con él y después lo ataca. El sillo debe ayudar al zorro porque es

su *pürimo*. La conducta agresiva ha de ser explicada como rivalidad entre cortejantes de la misma mujer, situación que se produce precisamente porque son *pürimo*: como hombres solteros tienen prescrito el matrimonio con la prima cruzada materna (*ñuke* "prima-novia"). Para entender la rivalidad, hay que asumir que hay una sola *ñuke* "prima-novia" disponible, y que por lo tanto, uno de ellos se va a quedar sin la mujer ideal. Esta situación es perfectamente concebible si la madre del zorro y la madre del sillo son hermanas entre sí (es decir, dos hermanas casadas con dos hermanos), y tienen un solo hermano, el que sólo tiene una hija casadera.

La pauta tradicional mapuche de cortejamiento incluye la ejecución de solos de *trompe* ("birimbao, arpa de los judíos"). El sillo sutura el hocico del zorro hasta darle la forma de un pequeño agujero circular con el cual se puede producir un silbido muy similar al sonido del *trompe*. Incidentalmente, la onomatopeya con que María Melivilo imita el canto de cortejo (*piñpiñpiñ / piñpiñpiñ / piñpiñpiñ*), es la misma que convencionalmente se utiliza para el sonido del *trompe*. Cuando el sillo advierte que su intervención ha sido exitosa —el zorro ha quedado cantando muy bien y ahora es un rival serio—, decide destruir su obra: hacer que la sutura se desgarre y que el hocico del zorro vuelva a su tamaño y forma naturales, lo que anula su capacidad de cortejo. Al no poder cantar, el zorro queda fuera de competencia. El sillo estuvo a punto de perder. El triunfo fue suyo solamente porque se dio cuenta a tiempo de que el zorro tenía la posibilidad real de ganar, y pudo tomar medidas oportunas y eficientes para neutralizarlo. En el cuento del zorro y el huillín, el zorro perdió porque no le concedió a su rival ni siquiera la posibilidad remota de ganar.

El sillo intercepta al zorro sobresaltándolo con su grito, hecho que está dentro de la experiencia objetiva de cualquier campesino: quién más quién menos, todos los campesinos han tenido la desagradable vivencia de haber sido sobresaltados por el vuelo rasante y los gritos agudos de la perdiz. El desenlace de este *epeo* es perfectamente verosímil por estar basado en hechos objetivos de la conducta animal real.

1. *ültaturkey ngürü engu sillo ↓ //*	1. Cuentan que cantaron (cortejando) el zorro los dos el sillo.
2. *este se yama el sillo ↓ //*	2. Éste se llama (el cuento de) el sillo.

3. sillo fey ülkaturkey → / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / ñi amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / pirupi ↓ / amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ //

3. El sillo él cuentan que cantaba «pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, voy donde mi prima-novia de cortejo, pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, pirrupí; (he aquí que) voy donde mi prima-novia de cortejo, que voy donde mi prima novia de cortejo, pinpinpín, pinpinpín».

4. ngürü allkütulerkey ↓ //

4. Resultó que el zorro estaba escuchando.

5. müna kümelkaymi ügnay ↓ / müna küme ↓ / ... / eymi nga chumngechi piyawimi iñche kay feypiafun ↓ / pirkey ngürü → / pirkey ngürü ↓ //

5. «¡Qué bien (lo) haces, cierto! ¡qué bonito! (si me enseñaras, tal como) tú, de esa manera (como) andas diciendo, yo por mi parte así mismo diría (o sea, tal como tú cantas, cantaría yo)» cuentan que dijo el zorro, cuentan que dijo el zorro.

6. feymeo feypi sillo → / ay ↓ / eymi femlaaymi aŋay ↓ / eymi → / pütrey ţa mi fütra wüŋ ↓ / chumngechi ülkatuafuymi ↓ / iñche chumngechi ülkatun femlaafuymi ↓ //

6. Entonces así dijo el sillo «¡ay! tú no (lo) harás así, cierto; tú ... (muy) grande es tu gran hocico; ¿cómo habrías de cantar? como yo canto, no lo harías».

7. chumngechi künoafun ñi wüŋ ŋay pürimo ↓ / ey pürimo ↓ / chumngechi künoafun ñi wüŋ ŋay pürimo ↓ //

7. «¿Como habría de poner mi hocico, pues, primo? ¿eh, primo? ¿cómo habría de poner mi hocico, pues, primo?»

8. ñidefeleyu may ñidefsakuwe akucha meo → / feymeo ülkatupeafuy ↓ //

8. «Te lo cosería (el hocico) cierto con una cosedora de sacos aguja, entonces tal vez cantaría (tu hocico)».

9. füreneaen aŋay pürimo ↓ //

9. «¡Hazme el favor, cierto, primo!»

10. feman ↓ //

10. «Así (lo) haré».

11. ñidefelaen ↓ //

11. «¡Cósemelo (el hocico)!»

12. awantan ţa femaeyu ţaţey ↓ / chem pin ñi wüŋ iñche ↑ / ka feypiaymi ↓ //

12. «Aguantando (tú) te (lo) haré pues; lo que dice mi hocico, también lo dirás así tú (esto es, cantarás así como canto yo)».

13. feymeo ngürü → / awantaan ↓ / femeluwan pürimo ↓ / por fabor pürimo ↓ //

13. Entonces el zorro «aguantaré; me haré eso, primo ¡por favor, primo!»

14. ya ↓ / ñidefelaeymi ↓ //

14. «¡Ya! te coseré eso (el hocico)».

15. ñidefelngey ñi wüŋ ngürü ↓ //

15. Le fue cosido eso su hocico al zorro.

16. mtü → / mtü → / kutrantuy ↓ / kutrantuy ñi wün̦ an̦ay pürimo ↓ / kutrantuy ñi wün̦ ↓ //

16. «¡Ay!, ¡ay! me duele, me duele mi hocico pues, primo; me duele mi hocico».

17. fente küpaülkatuymi ↓ / iñche fentellean eymi fütrawüntulelu → / femngechi l̦ümükefi achawall eymi pieyeo ↓ / ya ↓ / ülkatunge ↓ / ülkatullenge ↓ //

17. «Así tanto (como yo) querías cantar; (como) yo así tanto como lo hago (yo) tú que tienes (tan) grande el hocico ... de modo que engulles una gallina (entera) —le dijo (el sillo al zorro)— ¡ya! ¡canta! ¡canta (a ver qué pasa)!»

18. ülkatulay puh ↓ //

18. No cantó pues.

19. ka pichi ñidefpe ↓ / fey ula ülkatuaymi ↓ //

19. «¡Otro poco que se cosa! entonces cantarás».

20. ñidefelngey → / ñidefelngey ↓ //

20. Le fue cosido eso (el hocico); le fue cosido eso (el hocico).

21. femngechi feymeo → / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / ñi amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / țüfey lle no ↑ / adümün nga țey ↓ / pirkey ngürü ↓ / adümün nga țey ↓ //

21. De esta manera entonces «pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, (he aquí que) voy donde mi prima-novia de cortejo, pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín; ¡esto sí que sí! (lo) logré ya —cuentan le dijo el zorro— (lo) logré ya».

22. ya ↓ / kümelkaymi ↓ / ñukekurengepelaaymi țațey ↑ / iñche wewtuaen parese ↓ / pieyeo sillo ↓ //

22. «¡Ya! (lo) hiciste bien ¿acaso te casarás tal vez con la prima-novia pues? yo me ganarás parece» le dijo el sillo (al zorro).

23. feymeo feypielumeo fey ↑ / ya ↓ / müna kümelkan ↓ //

23. Entonces, habiéndole dicho así (el sillo al zorro), «¡ya! ¡muy bien (lo) hago!» (dijo el zorro).

24. püray ñi kawello ngürü ↑ / ürafküley → / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / amuan ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / ñukekurengean ↓ / ñukekurengean ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / amuan ñi ñuke ñuketu meo ↓ / ñukekurengean ↓ / ñukekurengean ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / pirupi ↓ //

24. Se subió a su caballo el zorro; iba galopando «pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, voy donde mi prima-novia de cortejo, pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín; me casaré con la prima-novia, me casaré con la prima-novia; pinpinpin, pinpinpín, pinpinpín; voy donde la prima-novia de cortejo; me casaré con la prima-novia, me casaré con la prima-novia; pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, pirrupí».

25. amuley ↓ / amuley ↓ //

25. Estaba yendo, estaba yendo.

26. pah ↓ / müna kümelkatuy wesañma ṉay ↓ / iñche wewturkeaeneo ↓ / iñche rume fente kümelkalan ↓ / kisu fente kümelkay ngüneñmawpetulaaeyu ↓ / pirkey nga sillo ↓ / lloftuaeyu rüpü meo ↓ / wesa rüpü meo lloftuafiñ ↓ / itro fey meo llüpañkülean ↓ / feymeo wichafwüṉtuay ñi wüṉ ṯaṯey ↓ / pingerkey ↓ //

26. «¡Bah! muy bien quedó haciéndo(lo) después de eso el maldito; yo advierto que me va a ganar después de todo; (ni) yo siquiera así tanto bien no lo hago; él no más así tan bien lo hace, (pero) te voy a hacer ahora una trampa —cuentan que dijo el sillo— te emboscaré en el camino; en el mal camino lo emboscaré; ahí mismito estaré agazapado; entonces gran hocico volverá a ser nuevamente su hocico pues» cuentan que él (el zorro) fue dicho.

27. feymeo feypingelu ↑ / ülkatuley ngürü ↓ / küpaley wirafley pürangey ñi laf(tra) fücha karü ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / amun ñi ñuke ñuketu meo ↓ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↑ / piñpiñpiñ ↓ / pirupi ↓ //

27. Entonces, mientras así era dicho, estaba cantando el zorro, estaba viniendo, estaba galopando, estaba sobre su petiso viejo barroso «pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, voy donde mi prima-novia de cortejo, pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, voy donde mi prima-novia de cortejo, pinpinpín, pinpinpín, pinpinpín, pirrupí».

28. feymeo ↑ / mülerkey → / llüpakünuwerkey nga sillo ↓ //

28. Entonces resulta que estaba ... agazapado quedaba el sillo.

29. feymeo mülerkey rüpü meo ↓ //

29. Entonces cuentan que estaba en el camino (escondido el sillo).

30. wipipi ↓ / wipipi ↓ / wipipi ↓ / pingerkey nga ↓ //

30. «Huipipí, huipipí, huipipí» cuentan que él (el zorro) fue dicho.

31. püff ↓ / pi nga ñi wüṉ ngürü ↑ / wichafwüṉtuy ↓ / ay ↓ / müna wesa femeneo ṉay ↓ / chumafiñ chey ↓ / chumafiñ nga ṯüfa chi weda trewa ↓ / welu ḻangümafiñ ↓ / üye nga ñi anüpun ↓ / pirkey ↓ //

31. «¡Paff!» dijo (con) su hocico el zorro; grande volvió a ser nuevamente el hocico; «¡ay! ¡mucha maldad me ha hecho! ¿qué le haré pues? ¿qué le haré pues a este malvado perro? allá pues que se ha sentado allá (o sea, allá se posó)» cuentan que dijo (el zorro).

32. feymeo amuy cheo nga ñi anünagpun sillo ↓ / lefi nga ngürü ↓ //

32. Entonces partió adonde su sentarse bajando allá (es decir, donde bajó y se posó) el sillo; corrió el zorro.

33. wichafkontuy nga ñi wün̦ ↓ / wikürüftuy ↓ //	33. Grande se puso nuevamente su hocico; se desgarró después de eso.
34. feymeo nga femlu ↑ / sillo nga lawumuwpuy ↓ / wirkokünuwpuy nga ñi pichuñ ↓ / ñi kom ñi pichuñ ↓ //	34. Entonces mientras (el zorro) eso hacía, el sillo pues entonces se desplumó a sí mismo allá; dejó pues amontonadas allá sus plumas, ⌜todas sus plumas.
35. feymeo nga elpuy ↓ //	35. Entonces pues dejó allá (el montón de plumas).
36. feymeo nga lefkontuwallotupuy nga ngürü ↓ //	36. Entonces pues corrió al ataque en círculos allá pues el zorro (o sea, atacó el montón de plumas).
37. feymeo lefkontuy ↓ //	37. Entonces corrió al ataque.
38. apapa ↓ / apapa ↓ / apapa ↓ / pi ↓ //	38. «¡Af, af, af!» dijo (atorado al morder las plumas).
39. afi ↓ / ai termino ↓ //	39. Terminó; ahí terminó (el cuento).

Algunas versiones concluyen con una coda en la que la peculiar conducta fonatoria del zorro, se explica como consecuencia de haber quedado para siempre atorado con las plumas del sillo:

feymeo chi ngürü fey ța → / miyawi nga mtchak ↓ / pi ↓ //	Entonces el zorro entonces ... anda pues "mtchak" dijo.
fey piam ța ngürü kiñeke meo miyawi pun̦ → / pepiwangkülay ↓ / wak ↓ / piyawi müten ↓ / pülngilelu reke ↓ //	Entonces se dice que el zorro anda a veces de noche, no puede ladrar; "guak" anda diciendo nada más, como estando atorado.
femngechi fey ța miyawi ța piyawtuy ↓ //	Así de esta manera entonces anda, anda diciendo después de eso.

El texto de María Melivilo tiene un rasgo gramatical sorprendente: las interacciones entre primera persona singular agente y segunda persona singular paciente (del tipo "yo te veo"), están estructuradas según la pauta normal en mapuche central, con terminación *-eyu*, como en 8. *ñidefeleyu* "yo te coseré eso", 26. *ngüeñamawpetulaeyu* "yo te voy a hacer ahora una trampa"; *lloftuaeyu* "yo te emboscaré". Sin embargo,

en 14. aparece *ñidefelaeymi* "yo te coseré eso" (compárese enunciado 8. *ñidefeleyu*), siguiendo el pautamiento huilliche.

En muchas versiones, el conflicto entre el zorro y el sillo (llamado también *füdü*) se desata porque el zorro no cumple el compromiso de pagarle al sillo por su ayuda.

feymeo chi füdü → / kimeltuaeyu ka welu kulliaen ka ↓ / kullieli ↑ / fey ţa kimeltuaeyu ...	Entonces el sillo (dijo) «te enseñaré (a cantar) por mi parte, pero tú me pagarás por tu parte; si me pagas, entonces te enseñaré ...».
feman ↓ //	«Así (lo) haré» (dijo el zorro).
feymeo fey ţa → / fey ñi kulliael nga piwetulay nga ngürü ↓ // ... kullirkelaeneo ţa chi weda ngürü / koyla am ţüfa ↓ / welu kodeafiñ ↓ / pirkey nga chi füdü ↓ //	Entonces ... él pagar ya no quiso más el zorro ... «resulta que no me pagó el maldito zorro imentiroso porque (es) éste, pero lo joderé!» cuentan que dijo el sillo.

Es posible que esta acomodación se deba a que la motivación tradicional haya perdido cristalinidad, como consecuencia de la caída en desuso de las prácticas matrimoniales antiguas: hoy es difícil darse cuenta de que el zorro y el sillo son rivales por pretender las misma mujer; es más «razonable» atribuir el ataque del sillo a enojo por incumplimiento del pago previamente estipulado.

El zorro y la bandurria-machi

Los *epeo* de animales presentados en las secciones anteriores, tienen todos en común el estar motivados en la confrontación y el conflicto entre el zorro y otros animales del área. El cuento siguiente se aparta de esta línea temática. Fue narrado en 1984 a Arturo Hernández por Remigio Marillán, de unos 65-70 años, de Almagro, Nueva Imperial, IX Región.

En el *epeo* de Remigio, el hilo narrativo es muy tenue: en realidad, es sólo un pretexto para la presentación de una irreverente parodia de uno de los componentes más valorados de la vida ritual mapuche: el

machitun o ceremonial de recuperación de la salud, oficiado por un chamán o hechicero, llamado *machi* o *fileo*.

Para los mapuches de orientación tradicional, la enfermedad y la muerte son efecto de la malévola acción de los *kalko*, o personas capaces de manipular los espíritus, fuerzas y criaturas del mal, y hacerlas recaer sobre sus víctimas. El daño producido por el *kalko* puede ser anulado o neutralizado —o intentar serlo— por el *machi*, que es una persona que por señalización divina y largo entrenamiento, tiene poder sobrenatural (*püllü* que le permite, en estado de trance hipnótico (*küymin*), ponerse en comunión con la divinidad (*ngünechen* o *ngünemapun*) y exorcizar los espíritus malignos que causaron la enfermedad.

Antiguamente, los *machi* eran hombres que oficiaban con atuendo femenino, con lo que se simbolizaba la síntesis de ambos sexos en una sola persona, de acuerdo con la concepción de la divinidad como un ser que tiene los atributos masculinos y femeninos. En la actualidad, esto ha cambiado en el sentido de que parecen ser más frecuentes las mujeres *machi* que los hombres *machi*; pero todavía hoy, los hombres *machi* sirven su ritual con vestuario femenino.

Los *machi* son personas consagradas, que cumplen la función más importante en la religiosidad mapuche: servir de intermediarios entre la divinidad y la humanidad, tanto para los propósitos de celebración del *ngillatun* o ceremonia de rogativa por el bienestar de toda la comunidad, como para la defensa y protección del individuo ante la malignidad de los *kalko*, especialmente para los efectos de la curación de las enfermedades que éstos causan. Los *machi* son pontífices a través de los cuales se manifiesta la «religio» o relación de continuidad entre *ngünechen* y los hombres.

En función de este papel, los *machi* detentan la posición de mayor prestigio social: en sus comunidades viven rodeados de un aura de reverencia, respeto, reconocimiento y temor. La personificación del *machi* en una bandurria (*raki*) a la que se le atribuye una conducta ridículamente vanidosa y arrogante, es en la percepción mapuche, definitivamente irreverente.

En su calidad de terapeuta, el *machi* ejecuta tres ceremoniales distintos: el *dakutranan* y el *ülütukutranan*, que se aplican a enfermedades leves, y el *datuwün*, prescrito para las enfermedades graves, con peligro de muerte. La palabra *machitun* (literalmente "acción o accionar del

machi"), en un nivel de contraste, abarca las tres manifestaciones rituales y en otro nivel, se refiere directamente al *datuwün*.

El *datuwün* es un ceremonial muy complejo, en el que interviene mínimamente el *machi*; un intérprete o portavoz del *machi*, el *dungumachife* (literalmente "el que habla por el *machi*), alternativamente llamado "alentador de *machi*" (*ngüchalmachife*); un *llangkañ* o pareja de baile del *machi*; una mujer que acompañe en el canto al *machi* (*yewülkülechi domo*); y un grupo de hombres adultos que lancen alaridos prescritos por el ritual —cuyo papel se expresa en las palabras *afafafe* o *wekefafe*.

El enfermo está tendido junto a la puerta de la casa, con un ramo de canelo (*foye*) junto a la cabeza y otros a los pies. El *machi* se sienta a un lado del enfermo y la mujer que acompaña el canto se sienta al lado opuesto. El *machi* canta y tamborilea su tambor ritual, llamado *kultrung*, o más informalmente *rali* "plato", por su forma, y mueve un sonajero de calabaza seca (*wada*). Los acompañantes hacen sonar unos cascabeles de plata (*kadkawilla*) y los *afafafe* lanzan los alaridos rituales. En esta parte de la ceremonia, es muy evidente la operación de la magia verbal: el cántico del *machi* está orientado a poner en operación la fuerza realizadora de la palabra. Luego, todos los participantes beben de una pócima de *foye* machacado, preparada por el *machi*. Para recibir el *püllü* o fuerza mágica que lo pone en diálogo con la divinidad allá en el *locus* sagrado (*pueɻ mapu* "tierra de oriente"), es absolutamente necesario que el *machi* pierda su conciencia individual y caiga en estado de trance hipnótico (*küymin*) en el cual será poseído por la divinidad, la cual hablará por su boca. Los *afafafe* lo ayudan a caer en trance, gritando y percutiendo rítmicamente sus bastones de chueca (*wiño*), en un *crescendo* alucinante. Ya en estado de trance, el *machi* recorre a la carrera la casa y sus alrededores, hablando ininteligiblemente y llevando un tizón encendido (*chomadwe kütral*) con el que ahuyenta a los espíritus del mal (*wemüwekufün* literalmente "correcto de demonios"). El *llangkañ* va siempre bailando frente al *machi* y el *dugnumachife* está siempre al lado, atento a retener todo lo que el *machi* diga. El *machi* —todavía en trance— se sienta junto al enfermo y lo masajea con hojas calientes de canelo *(foye)* y laurel *(triwe)*, y se las deja aplicadas como emplastos o cataplasmas. Le practica al enfermo succión labial en distintos lugares del cuerpo. Ejecuta, por encima del enfermo, diversos y complejos pases con el *kultrung* y con un ramo de *foye*. Para sacar del

trance al *machi*, los *afafafe* vuelven a gritar y a entrechocar rítmicamente sus *wiño*.

Cuando el *machi* ha vuelto a la normalidad, el *dungumachife* le repite todo lo que dijo mientras estuvo en trance y propone una interpretación del mensaje que la divinidad entregó en el habla alucinada del *machi*. Finalmente éste da a conocer su veredicto último con respecto al destino del enfermo. La ceremonia es muy larga: empieza al mediodía y termina alrededor de la medianoche y, eventualmente, puede proseguir a la madrugada del día siguiente.

Hablando en sentido laxo, se puede usar la palabra *ngillatun* como sinónimo de *machitun* o *datuwün*; usada de esta manera, *ngillatun* significa algo así como "rogativa por la salud del enfermo, oficiada por el *machi*".

En sentido estricto, el *ngillatun* es un ceremonial de rogativa (la raíz *ngilla* significa precisamente "pedir, rogar"), que compromete colectivamente a los miembros de uno o varios *lof* (comunidad o grupo vecinal). En este sentido, alterna —en estilo informal— con las denominaciones *trawün* (literalmente "reunión") y *kamarikun* (literalmente "fiesta de agasajo y regocijo). En el *ngillatun*, se ruega a *ngünechen* que traiga bienestar y prosperidad al grupo, que traiga a la tierra un clima equilibrado del sol y lluvia, y que aleje las calamidades y desastres, para que la tierra sea rica en cosechas y el ganado engorde y se multiplique en cría abundante y sana.

El *ngillatun* tiene dos componentes básicos: uno religioso y ritual, mundano y social el otro. El primero contiene un conjunto complejo de eventos estructurados alrededor del *machi*, que en estado de trance (*küymin*), recibe y repite el mensaje de la divinidad a los hombres, el cual es traducido a la comunidad por el *dungumachife* o *ngüchalmachife*.

El ritual en sí es muy complejo y presenta acusadas variantes de ejecución, de modo que la presentación siguiente ha de ser tomada con las debidas reservas. En un gran espacio despejado, usualmente la misma cancha que se destina al juego del *palin* ("chueca"), se levanta un altar de rogativa (*ngillatuwe*), descrito como

kiñe fütra trokiñ trarin foye katrün anüntukulelu lolo püllü meo ↓ //	un gran montón, mantenido unido con amarras, de (ramas de) canelo cortado, que ha sido implantado en un hoyo en la tierra.

El *machi* y el *ngüchalmachife* bailan alrededor del *ngillatuwe*, y por todo el contorno del *paliwe* ("cancha de *palin*"), acompañados de hombres y mujeres. El *machi* toca su *kultrung*, una de las mujeres hace sonar la *kadkawilla* ("cascabel de plata"), algunos hombres tocan el *kullkull* (especie de trompa de caza hecha de un cuerno de vacuno), y otros, la *püfüllka* (pequeño pito monotónico hecho de madera). Uno o dos hombres hacen sonar sus *trutruka* (un aerófono hecho de un tubo de unos dos o tres metros de largo, a veces rígido, a veces enrollado en espiral, y rematado por un cuerno de vacuno o por un cono hecho de hojas de ñocha). Dos hombres jóvenes, con el rostro cubierto por toscas máscaras de madera (*kolloŋ*), se desplazan de un lado para otro entre la gente. Todos dan vueltas alrededor del *paliwe* bailando y gritando. Algunos hombres llevan banderas, negras cuando piden lluvia, blancas cuando piden buen tiempo; negras y blancas cuando piden un año climáticamente equilibrado.

Agrupados alrededor del *ngillatuwe*, los hombres gritan y entrechocan rítmicamente sus bastones de chueca (*wiño*), produciendo un ruido que induce el trance hipnótico del *machi*. Éste sube bailando a lo alto del *ngillatuwe* y allí produce verbalizaciones ininteligibles, que serán más tarde interpretadas como mensaje de *ngünechen* por el *ngüchalmachife*. Al día siguiente se repiten los bailes y los desplazamientos alrededor del *ngillatuwe* y del *paliwe*. Arrodillado, el *machi* pronuncia una rogativa. Los hombres hacen aspersiones rituales con sangre de cordero y con *muday*, una chicha preparada con maíz fermentado. A gritos y golpes de *wiño*, los hombres inducen nuevamente el estado de trance en el *machi*, que sube bailando al *ngillatuwe*, y poseído por la divinidad, produce nuevamente un discurso caótico, que ha de ser interpretado por el *ngüchalmachife*. Después tiene lugar el *awün*: los hombres montan en sus caballos y dan vueltas al galope, lanzando alaridos, alrededor del *paliwe*, mientras el *machi* tamborilea su *kultrung*. A partir de ese momento, se puede considerar concluida la parte propiamente ritual del *ngillatun*. Empiezan a llegar los invitados de otros *lof*, y son recibidos y saludados por los anfitriones.

A continuación viene una gran fiesta, con carne asada y abundantes cantidades de vino. Es una oportunidad propicia para que cada cual se relacione socialmente fuera del estrecho círculo de su familia inmediata y de su patrilinaje. En particular, es una excelente ocasión para

que la personas solteras formen parejas: hombres y mujeres de distintos patrilinajes se encuentran reunidos en un ambiente festivo, relajado y desinhibido.

En el *epeo* hay una breve referencia al *ngillatun*, que aparece trivializado, despojado de todos los componentes sagrados, reducido a la categoría de una fiesta mundana, a la cual el zorro va con ánimo de diversión, a buscar mujeres y a comer y beber hasta caer dormido. Esta visión mundanizada del *ngillatun* es constante en los *epeo*.

En un sentido completamente diferente, este *epeo* recuerda la antigua cosmogonía mapuche, que concibe el cielo como un país o territorio (*wenu mapu* "país del cielo, país de arriba"), al que se puede llegar por la vía corta, volando, o por la vía larga, caminando hasta la línea del horizonte, donde está la frontera entre la tierra y el cielo (*tüfa trawutrawungelu mapu engu wenu* "aquí están chocando la tierra y el cielo", dice el protagonista de un cuento narrado por María Melivilo, en el momento en que llega al fin de la tierra).

Esto significa que la tierra se considera plana, y el cielo, como una bóveda que la cubre.

1. wenu mapu kamarikun ↓ //	1. En la tierra del cielo una ceremonia de rogativa.
2. kiñechi ↑ / kuyfi ṭaṭey→ / fütra kuyfi → / amurkey ṭa itrofill üñüm ↓ //	2. Una vez, hace tiempo, mucho hace tiempo, cuentan que fueron (a una ceremonia de rogativa) las variadas aves.
3. ngürü ṭa ka amuy ↓ / ka ngürü kam → / kiñepülekünokenoel chem dungu meo no rume ↓ //	3. El zorro también fue. El zorro porque ... una parte no es dejado en alguna cosa que sea (o sea, en nada queda fuera).
4. amuy ṭa kanin ↓ / kokoriñ ↓ / triukü → / pero ti importante → / pi ṭa wingka femngechi ↓ / doy falin che reke ↑ / amurkey ṭa raki nga ↓ //	4. Fue el jote, el peuco, el tiuque, pero el (más) importante –dicen los huincas así– la más valiosa persona como si fuera, cuentan que fue la bandurria.
5. rume küme machi piam ↓ / chumgnechi chuchi machi rume trürngelaeyeo ↓ / fey ṭa ñi pikeel ka ↓ //	5. «Muy buena machi (es)» se dice. De tal manera (que) cualquier machi que sea no la iguala –ése es su decir por su parte (esto es, según dice ella misma).

6. amulu engün ṯaṯey → / feymeo ↑ / fütra ngillatun meo aṉay mülepuingün ↓ / fentrentu mülepuingün ↓ //

6. Cuando fueron ellos pues, entonces, al gran ceremonial de rogativa pues, entonces, estuvieron allá, largo tiempo estuvieron allá.

7. pemay liñeke → / pero ti ngürü ṯa umagnagürkey ↓ //

7. Seguramente algunos... pero el zorro resulta que dormido cayó.

8. ngürü fey ṯa → / domeo meo ṯa punchulkawpurkey ke ↓ //

8. El zorro entonces cuentan que por una mujer se separó allá del grupo por su parte.

9. feymeo küpatuy kakelu ↓ / küpatulu engün aṉay ↓ / fey ṯa → / ngürü ṯa kisulewelu nga → / rupalefürkey ngürü ↓ //

9. Entonces regresaron los otros; cuando regresaron ellos pues, entonces, el zorro, cuando quedó solo pues, cuenta que iba corriendo de un lado para otro el zorro.

10. chuman nga ṯüfa ↓ / wenu mapu mülepan ↓ //

10. «¿Qué haré ahora? en la tierra del cielo estoy acá (es decir, sin querer me quedé acá)».

11. entonses kiñe che fey ṯa feypirkeeyeo → / iñche nien kiñe fütra lasu ↓ / fey meo nagümtuaeyu ↓ / pingerkey ṯa ngürü ↓ //

11. Entonces una persona entonces cuentan que así le dijo (al zorro) «yo tengo un gran lazo, con ése te bajaré de vuelta» fue dicho el zorro.

12. feymeo ngürü fey ṯa → / pey ṯa ñi kelluaeteo ↓ / ñi magümpatuaeteo ↓ //

12. Entonces el zorro entonces encontró su ser ayudado, su ser bajado acá de vuelta.

13. feymeo nga → / kiñe pichi ngülangerkey ti chem wenu mapu ñi kiñe pichi puertakechilelu ↓ //

13. Entonces cuentan que un foco fue abierto eso (que del) país del cielo (es) su una como pequeña puerta.

14. feymeo nga nagpatuy nga ngürü ↓ //

14. Entonces pues bajó hacia acá de vuelta pues el zorro.

15. pichike amulnienge ↓ / amulnienge ti lasu ↓ //

15. «De a poco mantenlo haciéndolo ir, mantenlo haciéndolo ir al lazo».

16. putuymi ngürü ↑ //

16. «¿Llegaste de vuelta, zorro?»

17. petu pulaan ↓ / pirkey ngürü ↓ / ka amulnge ↓ / ka pichi amupe ↓ //

17. «Todavía no llego —cuentan que dijo el zorro— otra vez hazlo ir (al lazo), otro poco que vaya (bajando el lazo)».

18. ka ramtungey nga → / putuymi ngürü ↑ //

18. Otra vez fue preguntando pues «¿llegaste, zorro?»

19. petu pulaan ↓ / fentreley petu ↓ / ka pichi chemfinge ↓ / amupe ↓ //

19. «Todavía no llego; lejos está todavía; otro poco hazle; ¡que vaya (bajando el lazo)!»

20. ka pichi amulu nga ↑ / we ↓ / negewelay lasu fewla ↓ / chumaiñ ṯüfa ↓ //

20. Otro poco habiendo ido pues (el lazo), «¡ay! ya no hay más lazo ahora: ¿qué haremos ahora?»

21. ligngarkülerkey tiye meo aṉay ↓ / chem pinu mülelu trokifiñ ↓ / ṉeḻemkünokaen ↓ / fey putuan ṯaṯey ↓ / fey meo pañusnagputuan ti pinu meo ↓ / pirkey nga ngürü ↓ //

21. «Advierto (algo que) está blanqueando allá pues; alguna parva de paja lo considero que es; déjame soltado de todas maneras, entonces llegaré después de eso; allí suave bajaré allá después de eso en la parva de paja» cuentan que dijo pues el zorro.

22. feymeo kiñe fütra kura ṯaṯey ligngarkülerkey wenu chemün ↓ //

22. Entonces una gran piedra pues resultó ser que estaba blanqueando (desde) arriba qué cosa era.

23. feymeo nga relpay nga ngürü ↓ / trafoluwi ↓ / pichipichituwi ↓ / ḻapay ngürü ↓ //

23. Entonces pues cayó justo acá (encima de la piedra) pues el zorro; chicos, chicos (pedazos) se hizo; vino a morir acá el zorro.

24. feymeo lladküluwurkeingün ↓ / kom trawuingün chi pu ngeṉke ngürü ↓ //

24. Entonces cuentan que se entristecieron, todos se reunieron los dueños (o sea, los deudos) del zorro.

25. lladkülu engün ↑ / chumaiñ nga ṯufa ↓ / ḻay nga iñ ngürü ↓ //

25. Estando tristes ellos «¿qué haremos pues ahora? se murió pues nuestro zorro».

26. raki nga kintungerkey ↓ //

26. La bandurria pues cuentan que fue buscada.

27. eymi ṯa rume fütra falin machi ↓ / llellipungey ka ↓ //

27. «Tú (eres) de muy gran valor una machi» era suplicada allá por su parte.

28. llellipungey → / femngen mayürkey ↓ //

28. Era suplicada allá; de este modo cuentan que accedió (a ir)

29. maylu fey ṯa ↓ / fütratrawuluwaymün ka ↓ / itrokom che traway ↓ / itrokom tuntulen üñüm ↓ / walloñmangeay ṯa ngürü ↓ / feymeo fütrangillatuñmafiñ ↓ / mongetuay ṯaṯa ↓ / ngülümfimün ti chi pichi foro ↓ / kom ↓ / pirkey ṯa raki ↓ //

29. Habiendo accedido entonces «una gran reunión ritual harán ustedes por su parte; toda la gente se reunirá; todas cuantas sean las aves; rodeado será el zorro; entonces yo le haré una gran *ngillatun*; sanará/vivirá pues; reúnanle eso los pequeños huesos, todos» cuentan que dijo la bandurria.

30. feymeo deo eluulu engün ↑ / kom che trawuy ↓ //

30. Entonces ya preparados ellos, toda la gente se reunió.

31. kom fentren üñüm trawulu ↑ / fey ṯa elngey ti rewe ↓ / kom ↓ / ka kudukünungey ti ḻa ngürü ↓ //

31. Todas las muchas aves (ya) reunidas, entonces fue colocado el *rewe*, todo, y acostado fue puesto el zorro muerto.

32. feymeo trepunagümrumerkey ñi rali ti raki ↓ //

32. Entonces cuentan que de repente tamborileó su tambor ritual la bandurria.

33. trepunagümlu rali ↑ / fey nga ülkantuy → / kiñetripantoḻalu rume nga ↓ / mongelken ↓ / mongelken nga ↓ / raki nga iñche ↓ / rakipingen nga ↓ / ñi machingen ↓ / mongepetu [metátesis de mongetupe] ngürü ↓ / mongepetu ↓ / fülüwpetu ñi trawa ↓ / fülüwpetu ñi trülke ↓ / fülüwpetu nga ñi kaḻ / kom ↓ / feymeo mongetuay nga ngürü ↓ / mongetupe mongetupe nga ngürü ↓ / lefküyawtuay ↓ / lefküyawtuay ngürü ↓ / fewla ↓ / deo machi meo neeyeo nga ṯüfa ↓ / iñche nga mongeltuken müfuaṇṯüḻalu rume ↓ / pirkey raki ↓ //

33. Tamborileando el tambor ritual, entonces cantó «de un año que haya muerto pues, lo hago vivir de nuevo pues, lo hago vivir, la bandurria pues (soy) yo, la bandurria soy llamada (por) mi ser *machi*; ¡que viva de nuevo el zorro! ¡que viva de nuevo! ¡que se junte nuevamente su piel! ¡que se junte nuevamente su cuero! ¡que se junte nuevamente su pelaje! ¡todo! entonces vivirá de nuevo pues el zorro! ¡que viva nuevamente! ¡que viva nuevamente pues el zorro! ¡corriendo andará nuevamente el zorro! ¡ahora! ya en (manos de la) *machi* él es tenido pues ahora; yo pues hago vivir de nuevo a uno que de varios días haya muerto que sea» cuentan que dijo la bandurria.

34. feymeo nga ↑ / mekengey ñi küdaw engün / wekefafaingün ↓ / itrofill dungun entuingün ↓ //

34. Entonces pues prosiguieron su trabajo ellos; los alaridos rituales lanzaron ellos; muchos y variados cánticos sacaron ellos.

35. feymeo nga ngürü ↑ / pichike trawuturkey ↓ / trawuturkey ↓ / dewma trawuturkey ↓ / trawutuy ↓ / mongetuy ñi trawa ↓ / kom ↓ //

35. Entonces pues el zorro cuentan que de a poco se juntó de nuevo, se juntó de nuevo; ya se juntó de nuevo; se juntó de nuevo; vivió de nuevo su piel, todo.

36. feymeo unelu meo ↑ / nengümüturkey ñi küleṇ ↓ / aṇay famngechi ↓ / ka ñi pichi pilun ka mongeturkey famngechi ↓ //

36. Entonces siendo lo primero cuentan que movió de nuevo su cola, de esta manera (gesto con el dedo índice); también sus pequeñas orejas también vivieron de nuevo de esta manera (gesto con los dos índices).

37. leliwultuy ngürü ↓ / leliwultuy dewma ↓ //

37. Una mirada echó de nuevo el zorro; echó una mirada de nuevo ya.

38. leliwultulu nga ↓ / feymeo nga witray nga ngürü ↓ //

38. Echando una mirada nuevamente entonces pues se levantó pues el zorro.

39. pichike witrange ↓ / a ber ↑ / rüfeley mi mongetun ṯaṯa ↓ / witrange ↓ / pingey ↓ //

39. «¡De a poco levántate! ¿a ver? ¡verdad que sí es que tú has vuelto a vivir pues! ¡levántate!» fue dicho.

40. witray → / femngen pewpuderkey ↓ / trampuy ↓ / ka pichi witratuy ↓ / femngen witratuy nga ngürü ↓ //

40. Se levantó; de este modo se tambaleó, cuentan, se cayó y a poco se levantó de nuevo; de esta manera se levantó de nuevo pues el zorro.

41. fey ↑ / lefleftunge pingey ↓ //

41. Entonces «¡mantente corriendo!» fue dicho.

41. pichike lefleftuy ↓ /

41. De a poco estuvo corriendo.

42. ya ↓ / deo mongeymi nga ngürü ↓ / fewla fütraküdawyewiiñ ṯaṯey↓ / ṯa rume küme machi kümeltueymeo ↓ / wedwedngelaaymi ngürü ↓ / kümechengetuaymi ↓ / pingerkefuy ṯa ngürü ↓ //

42. «¡Ya! ya viviste/sanaste pues, zorro; ahora un gran trabajo te hemos hecho; una muy buena *machi* te puso bien de nuevo; no volverás a ser alocado, zorro; buena persona serás después de esto» cuentan que fue dicho el zorro.

43. fey ṯa feyentunon feyentun ↑ / ṯa kimfalay ṯaṯa ↓ //

43. Entonces, no creer (o) creer, eso no se deja saber pues (o sea, no se sabe si el zorro mejoró o no su conducta).

44. fentepun ↓ //

44. Así hasta ahí quedó (el cuento).

En la caricatura se han retenido los componentes esenciales más sagrados del *machitun*, tales como el canto mágico del *machi*, el tamborileo del *kultrung*, los alaridos de los *wekefafe* (o *afafafe*) y, sobre todo, el objeto más importante de la liturgia del *machi*: el *rewe*, que es un grueso poste de madera, en cuya cara frontal se han labrado toscamente cuatro peldaños y una cabeza humana, terminado en una superficie plana, que permite que el *machi* se ponga de pie allí. Usualmente el *rewe* está implantado frente a la casa del *machi*, y cuando va a ser utilizado se le amarran por el contorno —exceptuada la cara frontal— gruesas ramas de canelo, dispuestas en sentido vertical, excediendo la altura del *rewe* en sí.

Gran parte de la comicidad de este *epeo* está motivada en que la ceremonia de *machitun* se aplicó a un cadáver destrozado. En alguna mediada, la lengua misma posibilita esta situación, ya que la raíz verbal *monge* significa tanto "vivir", como "sanar, recuperar la salud"; así, *mongetupe* puede entenderse como "¡que sane nuevamente!" o "¡que resucite!", de donde resulta un juego de palabras que hace todavía más risible el cántico de la bandurria, que arrogantemente declara que puede resucitar muertos de un año y más. En la realidad, el campo de la acción terapéutica del *machi* son los enfermos, no los heridos, ni mucho menos los cadáveres. Los *machi* sanan enfermos, no resucitan muertos. En el pasado se practicó el *machitun* a los difuntos, pero no para producir la resurrección, sino más bien para descubrir al *kalko* responsable y tomar las medidas apropiadas, entre otras, la venganza de sangre. En este *epeo*, el efecto cómico se obtiene por deliberada violación de las conocidas leyes físicas y metafísicas que en la cultura mapuche rigen la vida y la muerte.

Tal como ya se ha visto, en la percepción nativa de los *epeo* de animales tiene gran incidencia el conjunto de creencias asociadas a un animal dado: la bandurria es tenida por ave de mal agüero, de donde resulta cómico encarnar en ella a un *machi*, intermediario de los hombres ante la divinidad para efectos de la salud individual y del bienestar colectivo.

Capítulo XV

CUENTOS HISPÁNICOS

Un tesoro enterrado

El *epeo* que se presenta a continuación fue narrado por Manuel Loncomil en 1979, quien recuerda haberlo escuchado de niño en su reducción natal. En la narrativa oral tradicional mapuche, son muy frecuentes los relatos de origen hispánico, en diversos grados de integración al patrimonio autóctono, aunque por lo general, su filiación extranjera es bastante evidente, tanto por el tema mismo (por ejemplo, un entierro de plata), como por la referencia puntual a objetos culturales europeos (por ejemplo, *ason* "azadón", *pikota* "picota", *makina trillalelu* "máquina trilladora").

Al parecer, las diferencias más importantes se vinculan más bien con la organización textual: en los cuentos de origen hispánico, la trama narrativa es más compleja que en los relatos de origen vernáculo. El desarrollo lineal de los acontecimientos es más neto y ordenado, expresado mayormente en enunciados narrativos, con uso más moderado del monólogo y del diálogo, que como se ha visto, son preponderantes en los *epeo* autóctonos.

1. Kiñe kuñifall weche wentru → / mülerkefuy kiñe lof meo ↓ //

1. Cuentan que un pobre joven hombre vivía en un poblado.

2. feymeo ṯüfa chi weche wentru tripermkey kiñe ella trafia → / witranmamealu ṯa ñi kiñe küme weṉi → / ka lof meo mülelu ↓ //

2. Entonces, cuentan que este joven hombre salió una casi de noche a visitar allá a un suyo buen amigo en otro poblado que vivía.

3. feymeo amulelu → / inanelu kiñe pichi rüpü → / feymeo → / katrüturumerkeyeo kiñe küme pichi trewa ↓ //

3. Entonces, cuando estaba yendo, cuando iba siguiendo un pequeño sendero, entonces, cuentan que de repente fue interceptado por un bonito pequeño perro.

4. fey ti chi pichi trewa rume ayewülürkeeyeo ka rüngküpüraturkeeyeo ↓ /

4. Cuentan que este pequeño perro mucho le mostraba cariño y le saltaba encima una y otra vez.

5. feymeo kisu → / ültrenenturkefi ţachi pichi trewa → / doamkunurkelafi ↓ / amulerkey müten inanen ţa ñi rüpü ↓ //

5. Entonces él mismo empujándolo lo sacó al pequeño perro, cuentan, no le dejó prestada atención, seguía yendo no más, teniendo seguido su camino.

6. feymeo ↑ / puwrkey ţa ñi weŋi ţa ñi ruka meo → / üye meo fentreñma mülepurkey ↓ /

6. Entonces, cuentan que llegó allá a su casa de su amigo; allá cuentan que estuvo largo rato allá.

7. fey wiñomerkey dewma rangi puŋ ↑ /

7. Entonces, cuentan que dio la vuelta allá ya en mitad de la noche.

8. ka rupatulu fey püle cheo ţa ñi katrütueteo meo ţa chi pichi trewa rumelu amulelu ţa ñi weŋi ñi ruka püle → / ka ayewülürkeeyeo ka rüngküpüraturkeeyeo ↓ //

8. Otra vez al pasar hacia acá por ahí donde su haber sido interceptado por el pequeño perro al pasar hacia allá, cuando estaba yendo hacia la casa de su amigo, cuentan que otra vez le mostraba cariño y le saltaba encima otra vez (el pequeño perro).

9. feymeo kisu ka doamkunurkelafi → / küpaturkey ţa ñi ruka meo ↓ //

9. Entonces, cuentan que él mismo otra vez no le dejó prestada atención (y) vino de vuelta a su casa.

10. feymeo → / ka trafia meo → / ka rumerkey ka fey püle / welu inanen ka pichirume rüpü ↓ //

10. Entonces, a la otra noche cuentan que otra vez pasó hacia allá otra vez por ahí, pero siguiendo otra vez el (mismo) angosto sendero.

11. feymeo fey chi pichi trewa → / ka triparumerkey ka katrüturkeeyeo ka ayewülürkeeyeo ka rüngküpüraturkeeyeo ↓ //

11. Entonces cuentan que el pequeño perro otra vez salió de repente y lo interceptó y le mostraba cariño y le saltaba encima.

12. feymeo kisu rakidoamürkey → / chumngelu am rume ayewülmekeeneo ţüfa chi pichi trewa ↓ / chem pichi trewa chey ↓ / pirkey ↓ //

12. Entonces, cuentan que él mismo pensó «¿por qué pues mucho me muestra cariño este pequeño perro? ¿qué pequeño perro (será) pues?» cuentan que dijo.

13. feymeo wiñomerkey → / küpaturkey ṯa ñi ruka meo ↓ //

13. Entonces cuentan que dio la vuelta allá; vino de vuelta a su casa.

14. feymeo akutulu ñi ruka meo ↑ / yepaturkey kiñe pichi müṉa def ↓ //

14. Entonces, cuando llegó de vuelta a su casa, cuenta que buscó acá una pequeña mediana soga (o sea, corta y no muy gruesa).

15. feymeo ka rumetulu fey püle cheo ṯa ñi pekefiel ṯa chi pichi trewa → / ka tripaturkeeyeo ka ayewülürkeeyeo ka rüngküpüraturkeeyeo //

15. Entonces, cuando estaba pasando allá otra vez por allí donde su haberlo visto al pequeño perro, otra vez le salió (y) otra vez le mostró cariño y otra vez le saltaba encima.

16. feymeo turkefi chi pichi trewa → / trarikunulelürkefi chi pichi def → / ṯa ñi peḻ meo ↑ //

16. Entonces, cuentan que lo tomó al pequeño perro, le puso eso amarrado la pequeña soga en su cogote.

17. fey müñaltufilu → / lefkülen amuturkey ṯa chi pichi trewa → / kisu inanerkefi ↓ //

17. Entonces, al soltarlo de nuevo, cuentan que corriendo se fue el pequeño perro; él mismo lo estuvo siguiendo.

18. feymeo inanefilu ↑ / lef ñamnagrumerkey pewerumeturkelafi ↓ //

18. Entonces, cuando estaba siguiéndolo, cuentan que velozmente se perdió hacia abajo (en la tierra) de repente (y) de repente ya no lo volvió a ver de nuevo.

19. feymeo küpaturkey ṯa ñi ruka ↓ //

19. Entonces, cuentan que volvió de regreso a su casa.

20. feymeo rume rakidoamürkey ṯüfa chi kuñifall wentro ṯa ñi femngechi femün ṯa chi pichi trewa ↓ //

20. Entonces, cuentan que mucho pensó el pobre hombre lo que su de este modo hacer así el pequeño perro.

21. feymeo ka aṉṯü meo ↑ / puliwen ↓ / amurkey ngünedoamnealu cheo ṯa ñi perfiel ṯa chi pichi trewa ↓ / cheo ṯa ñi ka ñamumfiel inanefilu rupan trarintukunelfilu peḻ meo ṯa chi müṉa def ṯa ñi yeneel ↓ //

21. Entonces, al otro día, al alba, cuentan que fue a estar observando el lugar donde su haberlo visto al pequeño perro, donde su también haberlo perdido cuando estaba siguiéndolo después de haberle dejado amarrado eso en su cogote la mediana soga que había llevado.

22. feymeo perkefi kiñe pichi ketro def → / rangiññamtukulelu püllü meo ↓ //

22. Entonces, cuentan que la vio a una pequeña soga, la mitad puesta perdida en la tierra (es decir, enterrada hasta la mitad).

23. feymeo witraenturkefui welu triparkelay ↓ //

23. Entonces, cuentan que la tiró hacia afuera, pero no salió.

24. feymeo wiñomerkey ṯa ñi ruka meo ↓ //

24. Entonces dio la vuelta allá, cuentan, a su casa.

25. feymeo puṉlu ↑ / ka aṉṯü meo ↑ / yerkey kiñe kalla ka kiñe asaon ka kiñe pikota ka kiñe pala ↓ //

25. Entonces, de noche, al otro día, cuentan que llevó un chuzo y un azadón y una picota y una pala.

26. feymeo rüngamealu fey ti cha mapu meo cheo ṯa ñi mülemum ṯa chi müṉa def → / ñamtukulelu püllü meo ↓ / feymeo rüngalu ↑ / fentre konümlu dewma ñi rüngan ↑ / perkey kiñe fütra müñkuwe anümtukulelu ↓ //

26. Entonces, al excavar allá en esa tierra donde su estar la mediana soga, puesta perdida (o sea, enterrada) en la tierra, entonces, al excavar, mucho habiendo entrado ya su excavar, cuentan que vio una gran cántara que estaba puesta sentada (allí).

27. fey ti chi pichi def ṯa ñi trarintukulelfiel peṉ meo ṯa chi pichi trewa ↑ / trarintukulerkey peṉ meo ṯa chi fütra müñkuwe meo ↓ /

27. Esa pequeña soga que él le había puesto amarrada en su cogote al pequeño perro, advirtió que estaba puesta amarrada en el cuello de la gran cántara.

28. feymeo enturkefi chi fütra müñkuwe → / fey chi fütra müñkuwe apolerkey ṯa re pülata meo ↓ //

28. Entonces, cuentan que la sacó a la gran cántara; esta gran cántara resultó estar llena solamente con plata.

29. feymeo chi kuñifall weche wentro ↑ / fenterkey ṯa ñi fütrake → / fentrekechi pülata → / fillkechi pülata mülelu fey tiye meo ↓ //

29. Entonces el pobre joven hombre, cuentan que vendió sus grandes... en muchas (piezas), en variadas (piezas) de plata que estaban allí.

30. feymeo fentren pülata turkey → / elungerkey fey ti chi dewkülechi pülata meo / fendelu kom püle//

30. Entonces mucha plata (dinero) cuentan que tuvo, le fue dada por la que estaba ya trabajada plata, que vendió por todas partes.

31. feymeo ngillarkey itrofill ↓ / ngillarkey makina trillalelu → / ka dewmarkey kiñe küme ruka → / ka ngillarkey mufü trariñ mansun ↓ / ngillarkey kareta ↓ / ngillarkey arao ↓ //

31. Entonces cuentan que compró variadas (cosas), compró una máquina trilladora, e hizo una buena casa, y compró unos cuantos atados bueyes (esto es, yuntas de bueyes), compró una carreta, compró un arado.

32. feymeo rumekümewentrongeturkey ↓ //

32. Entonces cuentan que se transformó después de eso en hombre muy rico.

33. feymeo kom che afdoamkülewerkey chumngelu ţa ñi rumekümewentrotun fey ti chi kuñifall wentro ↓ //

33. Entonces cuentan que toda la gente asombrada quedó (preguntándose) de qué manera su haberse transformado en hombre muy rico el pobre hombre.

34. feymeo kiñe aṇţü ↑ / ngütramkarkey ţa ñi küme weṇi engu chumngechi ţa ñi kümewentrongetun ↓ //

34. Entonces un día cuentan que le conversó a su buen amigo (entre) ellos dos de qué manera su haberse transformado en hombre rico.

35. feymeo fey chi küme weṇi ka ngütramülürkefi ţa ñi kakelu kümeke weni ↓ //

35. Entonces cuentan que ese buen amigo a su vez les conversó eso a sus otros buenos amigos.

36. feymeo piam kom wecheke wentro tripayüm puṇ miyawulkefuingün kiñe müṇake def ↑ / ka pealu kiñe pichi trewa reke chumngechi ţa ñi pen ti chi kuñifall wentro kümewentrongetulu ↓ / welu chumkaonorume perkelay kakelu ↓ //

36. Entonces se dice que todos los jóvenes hombres cuando salen de noche andan trayendo (cada) uno una mediana soga, también como si estuvieran por ver un pequeño perro del mismo modo como su haber(lo) visto el pobre hombre que se transformó en hombre rico, pero nunca resultó que no vieron otro.

37. fey ti chi küme püllü am nielu kiñe che tuchingeay rume ↑ / kom che ţa niekerkelay fey küme püllü ↓ / pikey ţa che ţa ñi chumkaonorume penon fey ţa chi küme püllüţa chi kakelu küpapefulu ↓ //

37. «Porque ese buen espíritu que tiene una persona, cualquiera que sea, resulta que toda la gente no tiene ese buen espíritu» dice siempre la gente al su nunca no encontrar ese buen espíritu que otros habían querido (en vano) encontrar.

38. fao afi ţa ţüfa chi ngütram ↓ / ngütram che kam epeo chey ↓ //

38. Aquí termina esta historia ¿historia (será) tal vez o cuento (será) tal vez?

De la pregunta final, se desprende que el narrador tiene sus dudas sobre la situación categorial de su discurso: puede ser *ngütram*, o relato definido como histórico, o puede ser *epeo*, o relato de ficción. Éste es un claro caso de traslado parcial entre dos categorías de narrativa, cuya diferencia no está ni en la estructura formal del relato, ni en la índole objetiva de los contenidos, sino en la actitud personal, subjetiva, frente a los eventos narrados.

Es impresionante la manera en que este relato manifiesta los estándares de vida, las expectativas y los valores de una cultura de pequeños agricultores de régimen independiente, insertos en el sistema económico europeo-occidental. El tesoro de joyería fina de plata se transforma en dinero, que se invierte en el equipamiento típico de un pequeño agricultor —mapuche o hispano— de La Frontera: una carreta, un arado y dos o tres yuntas de bueyes. Incidentalmente, nótese que la posesión de esta modesta aportación transforma al protagonista en un hombre muy rico, lo que de alguna manera refleja la posición de los mapuches dentro del segmento más pobre del campesino chileno.

La máquina trilladora es una pista clave. En primer lugar, por su costo, está más allá de las expectativas más optimistas de un agricultor mapuche —la única manera de llegar a poseer una es por medio de un golpe de suerte—, de modo que su tenencia entra en el rango del ideal socio-económico. En este sentido, la trilladora es un símbolo de la posición social más prestigiosa en la sociedad mapuche actual: el de hombre rico. Por otra parte, una trilladora es funcional solamente en el contexto del trabajo agrario orientado hacia el mercado —es completamente superflua para la producción destinada al consumo interno de la familia. Para el joven del *epeo*, la trilladora es un medio para incrementar su eficacia como productor en el mercado triguero. Hay más: los agricultores mapuches arriendan las trilladoras a pequeños empresarios especializados en maquinaria agrícola, y pagan el arriendo en trigo («a maquila») en condiciones que ellos estiman desventajosas —y que tal vez lo sean. Debido al tamaño reducido de los predios mapuches, una trilladora excede con mucho las necesidades de un solo parcelero: en la visión del *epeo* está implícito que el joven no sólo va a ocupar su trilladora en su propia parcela, sino que la pondrá en arriendo lucrativo a otros parceleros, multiplicando varias veces la cantidad de trigo que pondrá cada temporada en el mercado. Queda muy claro que la meta del trabajo agrario es la comercialización de la producción, no el consumo interno. El *epeo* refleja una buena integración —por lo menos en el nivel de las aspiraciones y expectativas— en el sistema económico europeo-occidental moderno.

A lo largo de los cien y más años transcurridos desde la radicalización en reducciones y comunidades, los mapuches han tenido que reformular su antiguo sistema económico, en consonancia con las exigencias del nuevo ambiente social.

Tradicionalmente, la economía mapuche era de subsistencia: se producía para consumir y se consumía lo que se producía. El trabajo aplicado a la tierra o a las materias primas, satisfacía la mayor parte de las necesidades de alimentación, vestuario, utensilios, armamento, adornos, etc., del grupo productor básico, el *lof*, o conjunto de familias patrilinealmente emparentadas. Necesidades no satisfechas por la producción interna de una familia o de un *lof* podían ser resueltas por medio del trueque. La necesidad de fuerza adicional de trabajo, se resolvía por sistemas de ayuda mutua o de trabajo comunitario. En estas condiciones de vida, no existía el dinero, aunque en época tardía —a principios del siglo XIX—, se utilizaban las monedas de plata españolas y chilenas como objeto ventajosamente trocable. En principio, las monedas no se acumulaban, sino más bien se las fundía para obtener útiles de uso personal que conferían prestigio, tales como joyas o aperos para el caballo, aunque es concebible que se produjera en la práctica, algún grado de acumulación que permitiría a individuos aislados —los llamados *üḻmen* "hombres ricos"— entrar muy ventajosamente en operaciones de trueque.

Con la incorporación a la sociedad moderna, surgieron necesidades completamente nuevas, cuya satisfacción requiere la posesión de dinero, inexistente en el sistema tradicional de vida. Hasta ahora, el ajuste a la nueva situación es mínimo: cada familia sigue orientando su trabajo hacia la obtención de una producción pequeña y diversificada, que supla directamente el espectro más amplio y posible de necesidades, y parte de la cual pueda ser puesta en venta —ocasionalmente y según necesidad— en las calles de las ciudades. Las pequeñas cantidades de dinero así obtenidas se destinan, en su totalidad, a la compra de artículos que no se pueden producir internamente. En la práctica, el dinero se ha incorporado a la vida mapuche como un instrumento intermedio en el trueque: hay que vender un pollo o tres docenas de huevos para reunir el dinero necesario para comprar un tarro de café en polvo. Esta concepción del dinero ha sido descrita como «equivalente universal» (véase por ejemplo, Stuchlik, 1974:100).

Queda claro que esta mínima adaptación produce cantidades muy modestas de dinero, de modo que muchas necesidades quedan insatisfechas, lo que en último análisis, conforma una situación de extrema pobreza, tan generalizada, que para los propios mapuches ha llegado a

ser uno de los atributos definitorios de su identidad socio-cultural (véase Stuchlik, 1970:106-110).

Como los mapuches son campesinos y tienen tierras, teóricamente al menos, podrían obtener dinero mediante una producción agrícola o ganadera especializada, significativa en cantidad y calidad, susceptible de ser comercializada con éxito en el mercado. El *epeo* sugiere que hay conciencia de esta posibilidad, pero también sugiere que hay conciencia de que se necesitan capitales para que esta posibilidad sea operante. Esta simplificación —con toda su ingenuidad— muestra que en el nivel conceptual, la adaptación al sistema económico occidental es mucho más completa que la que se da en la práctica.

En el *epeo*, la suerte (*püllü*) le da un capital al protagonista, pero fuera del mundo ficticio de la literatura, en el mundo real, las expectativas de llegar a ser un empresario agrícola o ganadero de éxito, tienen muy pocas posibilidades de realizarse. Naturalmente, el insalvable abismo entre las esperanzas y las realizaciones, es origen de insatisfacción y amargura. Quizás haya que considerar esta situación como una de las causas del resentimiento mapuche hacia la sociedad hispánica, del «odio latente y siniestro hacia sus conquistadores» del que habla uno de los observadores más sensibles y ecuánimes: el padre Félix de Augusta (1903:IX), manifestado terminológicamente en la denominación de grupo que dan los mapuches a los hispano-chilenos: *wingka* "ladrón, usurpador, bandido".

Un cuento maravilloso: Antonio, el hijo mágico

El siguiente *epeo* fue narrado en 1979 por Lorenzo Puel, adulto joven (unos 35-40 años) de Repucura, Cholchol, provincia de Cautín, IX Región:

1. kiñe nag kiñe fücha kurewen mülekerkefuy ↓ //	1. Cuentan que una vez un viejo matrimonio había.
2. füchalu am engu ↑ / niewerkelay püñeñ ↓ //	2. Siendo viejos los dos, por eso, se cuenta que ya no tenían hijos.
3. ngelay mandael ↓ / ayüael ↓ / rakidoamkerkeingu ↓ //	3. «No hay a quien mandar, a quien querer» cuentan que siempre pensaban ellos dos.

4. afküdoamkerkey chi füchake che → / chumngechi peafuyu pichike che ↑ / niewelayu pichike che ↓ / ţüfa füchayu doy füchaayu ↓ / ngelaay mandael ↓ / ngelaay ayüael ↓ / chumngechi peafuyu kiñe pichike che ↑ / pirkefuingu ↓ //

4. Cuentan que siempre desesperaban los viejos (literalmente "las personas viejas") «¿cómo habríamos de ver (obtener) niños (literalmente "pequeñas personas")? ahora somos viejos; más viejos seremos (después); no habrá a quien mandar, no habrá a quien querer, ¿cómo habríamos de obtener un (grupo de) niños?» cuentan que decían ellos dos.

5. fey chi rakidoam meo miyawkerkeingu ↓ //

5. Cuentan que con este pensamiento andaban siempre los dos.

6. afküdoamkeingu ↓ //

6. Desesperaban siempre los dos.

7. fey mamülltumerkey chi füchake che → / fücha kurewen ↓ //

7. Entonces cuentan que fueron allá a buscar leña los viejos, el viejo matrimonio.

8. mamülltupelu engu ↑ / petu irapelu ţa mamüll ↑ / allkürkey ţa ngüman kiñe pichi che ↓ //

8. Cuando estaban buscando leña ellos dos, mientras astillaban la leña, cuentan que escucharon el llorar de un niño.

9. itrofill püle adkintuy ↓ / ngelay pichi che ↓ //

9. Hacia distintos (lugares) miraron «no hay niño» (dijeron).

10. fey rakidoamürkey → / fey ţa meo → / mamüll meo pemay müley ↓ / pirkeingu ↓ //

10. Entonces cuentan que pensaron «en este (lugar) en la leña quizás está» cuentan que dijeron los dos.

11. fey ñochika iranentuy fütrake mamüll ↓ //

11. Entonces lentamente sacaron astilla por astilla los grandes leños.

12. feymeo tripay chey kiñe pichi che ↓ / kiñe pichi wawa ↓ //

12. Entonces salió pues un niño, una pequeña guagua.

13. fey ayüwi fücha che ↓ / ayüwingu ↓ //

13. Entonces se alegraron los viejos, se alegraron ellos dos.

14. amutuingu ruka meo engu ↓ //

14. Fueron de regreso a casa ellos dos.

15. ropalfi ţa chi pichi che ka alimentulfi ↓ / leche ngillalfi ↓ / mamaderatulfi ↓ //

15. Le pusieron eso ropa al niño y lo alimentaron, leche le compraron, mamadera le dieron.

16. tremi chi pichi wentru ↓ / tremil ↓ / müchay tremi chi pichi wentru ↓ //

16. Creció el niño, creció; rápidamente creció el niño.

17. kiñe aṇṭu meo ↑ / pitrüpitrü tremi ↓ //

17. En un día, una y otra vez creció.

18. despue fey rakidoamürkeingu → / chem üy am elelafiyu ↓ / pirkey ↓ //

18. Después entonces cuentan que pensaron los dos «¿qué nombre pues le pondremos?» cuentan que dijeron.

19. antonio pingeay ↓ / pirkey ṭa chi kuse püllü ↓ //

19. «Antonio será llamado» cuentan que dijo la viejecita.

20. ayüy ṭa chi füṭa che → / antonio pingeay ↓ / pirkey ↓ //

20. (Así lo) quiso (también) el viejo marido «Antonio será llamado» cuentan que dijo.

21. antonio pingerkey chi pichi che ↓ //

21. Antonio fue llamado el niño, cuentan.

22. fey fill aṇṭü tremküley ↓ / tremküley ↓ //

22. Entonces todos los días estaba creciendo, estaba creciendo.

23. kiñe küyeṇ meo fütrawentruy ↓ //

23. En un mes se hizo hombre adulto (literalmente "hombre grande").

24. fütrawnetrulu am ↑ / mandangey → / müngeltulay ↓ //

24. Como era hombre adulto, fue mandado ... no obedeció.

25. umawtualu ka piweturkeya ↓ //

25. Dormir tampoco cuentan que después de eso ya no quiso más.

26. umawtualu kudemenge ↓ / pingekerkefuy ↓ / pilay antonio ↓ //

26. «¡A dormir anda allá!» cuentan que siempre le era dicho; no quiso Antonio.

27. pilan ↓ / pikerkey ↓ //

27. «No quiero» cuentan que siempre decía.

28. lellipungekerkefuy ↓ //

28. Cuentan que él era suplicado siempre (pero en vano).

29. despue fey kisu feypirkey antonio → / kullingeli ↑ / kudumeafun → / pirkey ↓ / umawtumeafun ↓ //

29. Después entonces (él) mismo cuentan que así dijo «si soy pagado iría allá a acostarme —cuentan que dijo— iría allá a dormir».

30. chem am ayüymi ↓ / pingerkey ↓ //

30. «¿Qué pues quieres?» cuentan que fue dicho.

31. kiñe epeko ngillalngeli ↑ / feymeo kudumeafun ↓ / pirkey ↓ //

31. «Un espejo si soy comprado para mí, entonces iría allá a acostarme» cuentan que dijo.

32. ngillalmngey epeko ka pilay antonio ↓ / pilay ↓ //

32. Le fue comprado para él eso un espejo, de todas maneras no quiso Antonio, no quiso.

33. ya ↓ / kudumenge ↓ / pingerke ↓ / pilay fey ↓ //

33. «¡Ya! ¡anda allá a acostarte!» cuentan que fue dicho; no quiso él.

34. peyneta ngillalngeli ↑ / fewla kudupuan ↓ / pirkey ↓ //

34. «Una peineta si soy comprado eso para mí, en ese momento iré allá a acostarme» cuentan que dijo.

35. ngillalngerkey peyneta ↓ / pilay antonio ka pilay kudupualu ↓ //

35. Le fue comprado eso para él una peineta; no quiso Antonio; de todas maneras no quiso ir allá a acostarse.

36. despue fey → / kafon ka ngillalngeli ↑ / fey → / fewla kudupuan ↓ //

36. Después entonces «un jabón esta vez si soy comprado eso para mí, entonces, en ese momento iré allá a acostarme».

37. ka ngillalngey kafon ↓ / kapilay ↓ //

37. También le fue comprado eso para él; de todas maneras no quiso.

38. rupaley puṇ → / epe wüṇi ↓ / pilay kudualu ↓ //

38. Pasaba la noche, casi amaneció, no quiso acostarse.

39. ṇampitriparkey antonio ↓ //

39. Cuentan que sin rumbo salió Antonio.

40. inay chi füchake che ↓ //

40. (Lo) siguieron los viejos (literalmente "las viejas personas").

41. kiñe fütra sañchu niekerkefuingu ↓ //

41. Cuentan que un gran chancho tenían ellos dos.

42. kawelloturkefi chi sañchu engu → / inay ñi antonio ↓ //

42. Cuentan que lo cabalgaron al chancho ellos dos; siguieron a su Antonio.

43. antonio ↓ / pikerkefuy ↓ / chumtuymi am üdemutuyu ↑ / pirkey füchake che ↓ //

43. «¡Antonio! —cuentan que decían— ¿qué te sucede? ¿nos aborreces?» cuentan que decían los viejos.

44. ngümaleingu inaneingu antonio ↓ //

44. Iban llorando ellos dos; estaban siguiendo ellos dos a Antonio.

45. antonio amuley doy doy kamapu amuy ↓ //

45. Antonio estaba yendo, más (y) más lejos se fue.

46. antonio despue kansalufemürikey ↓ //

46. Antonio después cuentan que se cansó.

47. antonio fey epe dingepurkefuy ↓ //

47. Antonio entonces casi fue alcanzado allá, cuentan.

48. llankünagümkunurkey ñi peyneta ↓ / chakaywuwtuy chi peyneta ↓ //

48. Cuentan que dejó caída hacia abajo su peineta; en chacai se transformó la peineta.

49. pu chakay miyawingu ↓ //

49. En medio del chacai (quedaron) andando ellos dos.

50. teltongküyawkey chi füchake che ↓ / ñami antonio ↓ / despue pekanpekan tripatuingu ↓ / tripapakarkeingu ↓ //

50. Al trote andaban los viejos (les) perdió Antonio, después a duras penas salieron de vuelta ellos dos; de todas maneras salieron acá ellos dos, cuentan.

51. püṉoṉ meo inafi antonio ↓ //

51. Por las pisadas lo siguieron a Antonio.

52. ka epe dipufilu ↑ / ka ütrüfnagümkunurkey epeko ↓ / ka fey chi epeko ta trukürüwürkey ↓ //

52. Cuando otra vez casi lo alcanzaron allá, cuentan que (Antonio) otra vez dejó arrojado hacia abajo el espejo.

53. fütra trukürmaingu füchake che ↓ / ñami antonio ↓ //

53. Gran niebla se les hizo a los viejos; se (les) perdió Antonio.

54. amulelu engu → / triparpukay trukür meo ↓ //

54. Estando yendo los dos... pasaron a salir allá de todas maneras de la niebla.

55. fey fütra amuy antonio ↓ //

55. Entonces lejos se fue Antonio.

56. püṉoṉ meo ka püṉoṉturkeeyeo ↓ //

56. Cuentan que por las pisadas otra vez él fue rastreado por ellos.

57. ka epe dingepulu antonio ↑ / ka llangkünagümkunurkey ṯa kafon ↓ //

57. Cuando otra vez casi fue alcanzado allá Antonio, cuentan que otra vez dejó caído hacia abajo el jabón.

58. fey chi kafon fotrangeturkey → / lloda ↓ //

58. Cuentan que el jabón en barro se transformó, pantanoso.

59. feymeo mekerkey ñi llodarpun ñi sañchu engu füchake che ↓ //

59. Entonces cuentan que estuvieron en eso su pasar a empantanarse allá su chancho a los dos viejos.

60. mekerkey ñi entun ñi sañchu engu ↓ //

60. Cuentan que estuvieron en eso su sacar su chancho ellos dos.

61. feymeo fütra amuy antonio ↓ //

61. Entonces lejos se fue Antonio.

62. pewetulay ṯa rüpü engu ↓ / fentreñmalu kay ↓ / pelay ñi antonio engu cheo ñi amun ↓ / ramtufuy → / welu pengelay ↓ //

62. Ya no volvieron a ver más el camino ellos dos, habiéndose demorado tanto pues; no vieron a su Antonio donde su haberse ido (él); preguntaron, pero no fue visto.

63. fey ţüfa petupetu kintupeay füchake che ↓ / ñamkoni ↓ / cheo chey ţa miawlu engu petu ↑ ţüfa ţa petu ļanole engu ↑ / miawpeingu ↓ / kintuyawlün ka ↓ / ļale engu ↑ / ţa fey ţa ngewetulaingu ↓ / llemay ↓ //

63. Entonces ahora todavía estarán tal vez buscando los viejos; se perdieron adentro (o sea, se los tragó la tierra), ¿dónde pues andan ellos dos ahora? ahora si todavía no han muerto ellos dos, tal vez estén andando, banden buscando todavía; si han muerto los dos, entonces ya no existen más después de eso; así será.

64. feyke fentepunt ţa chi epeo ↓ //

64. Así que allí fue a terminar el cuento.

En este *apeo*, son claros y manifiestos los motivos tomados de la literatura folklórica europea: el niño aparecido mágicamente a una pareja de ancianos, la fuga del hijo, los objetos que se dejan caer y se transforman en obstáculos para los perseguidores, el tipo de coda, etc. La filiación extranjera de este relato está incuestionablemente fuera de discusión.

Las condiciones actuales de la participación mapuche en la cultura letrada de la nación, hacen muy remota la posibilidad de que los cuentos de tradición hispánica o, en general, europea, hayan ingresado por vía escrita al inventario de la narrativa mapuche. La mejor explicación para su presencia allí, ha de estar en la interacción directa, cara a cara, con los colonos y pequeños agricultores hispanos del área. Forman parte, entonces, del conjunto total de objetos culturales hispánicos aceptados por los mapuches e integrados a su cultura global, y que abarcan todas las esferas de la vida, desde el nivel concreto y material de los artefactos y utensilios, hasta el nivel de las manifestaciones artísticas y espirituales, reflejando muy claramente la intensidad del impacto de la cultura hispánica sobre la sociedad mapuche. Los mapuches tuvieron que abrir su cultura tradicional indoamericana para acomodar en ella las adquisiciones. Algunas de éstas desplazaron completamente a sus equivalentes tradicionales, en tanto que otras entraron más bien en complementación con los objetos mapuches preexistentes. Esto último fue lo que ocurrió con la narrativa: los cuentos hispánicos no relegaron al olvido a los *epeo* autóctonos, sino que se añadieron a éstos, incluso acomodándose, más o menos, a sus características generales.

En su conducta verbal, los mapuches tienden a mostrar bilingüismo diferenciado, en el sentido de usar el castellano para los efectos vinculados a la sociedad mayoritaria, y el *mapudungu* en situaciones de orientación tradicional. Asi, por ejemplo, en la vida religiosa, se reza en castellano el Padre Nuestro, pero las rogativas en el *ngillatun* se hacen invariablemente en *mapudungu*.

La conducta narrativa se sale de este patrón: los mapuches de hoy se han habituado a relatar sus cuentos tradicionales en castellano a los hispano-hablantes, y a contar entre ellos, en *mapudungu*, relatos que han aprendido de los *wingka*. Está claro que la conducta narrativa en cuanto actividad de distracción y esparcimiento, no tiene el compromiso cognitivo que tiene la conducta litúrgica, de modo que la adición de cuentos hispánicos al acervo indoamericano es gratuita: no destruye ni amenaza nada de lo que hay, sino simplemente aumenta el número de relatos disponibles en el inventario narrativo.

Así se explica con facilidad la buena integración de cuentos como los de Pedro Urdemales, del diablo engañado, de dragones, de princesas encantadas, de niños aparecidos mágicamente: se cuentan con facilidad en *mapudungu*, con ligeras diferencias estructurales con respecto a los *epeo* de abolengo prehispánico y, por lo general, los narradores los relatan sin hacer observación espontánea de su filiación extranjera.

Es interesante destacar que los cuentos hispánicos que circulan entre los mapuches, como los cuentos de tesoros enterrados, tienen una vigencia muy restringida en la sociedad hispano-hablante chilena. En la práctica, sobreviven solamente entre las generaciones mayores de los sectores rurales más arcaizantes del país. En esto, la conducta narrativa sigue el patrón general de la cultura mapuche contemporánea, en la cual es característica la retención de componentes de origen hispánico que se han hecho arcaicos en su grupo de origen. Sirva de ejemplo el caso del birimbao, tomado por los mapuches de los conquistadores españoles, y muy bien integrado en la cultura vernácula con el nombre de *trompe*, y que hoy ha caído completamente en desuso entre los hispano-chilenos, siendo considerado un instrumento típicamente mapuche.

El impacto de la cultura hispánica sobre la narrativa mapuche, no sólo se manifiesta superficialmente en la integración de cuentos europeos al tesoro vernáculo, sino también en la hispanización de los contenidos autóctonos, de tal modo que un relato dado, aparentemente

indígena, revela tras un examen cuidadoso, la presencia oculta de componentes europeos. Lenz fue el primero en advertir esta situación: para él, el *cherufe*, una criatura mítica mapuche vinculada al vulcanismo y a los fenómenos ígneos «...no es más que el famoso dragón de la mitología indogermánica, que devasta la tierra hasta que lo vence el héroe con fuerza sobrenatural... (1895-1897, VII: 692 y VIII: 332-333)», reelaborada después por Yolando Pino, 1990:15-19. Hoy parece excesivo sostener sin más que el *cherufe* es el dragón europeo; es más seguro considerar que la criatura mítica mapuche originaria adquirió rasgos conductuales del dragón, y de ese modo ingresa en narraciones parcialmente nuevas. Esto equivale a decir que el *cherufe* se hispanizó, y no que el dragón se mapuchizó, como parece desprenderse de la presentación de Yolando Pino. Naturalmente, también tuvo lugar el proceso de mapuchización externa de personajes, temas y motivos europeos, lo que ocurre, por ejemplo, en las versiones mapuches de *la Cenicienta,* que es una muchacha mapuche pobre, que va a un *ngillatun* vestida con excelentes ropajes tradicionales —obtenidos mediante la intervención de una varita mágica—, y de la cual se enamora el hijo del *ülmen* del lugar, que se la lleva en ancas de su caballo y después manda aviso a la familia de la muchacha de que ésta se ha escapado con fines matrimoniales, cumpliendo así con el más moderno de los formatos tradicionales de matrimonio: la fuga de común acuerdo.

La hispanización de la narrativa tradicional y la mapuchización de la narrativa hispánica, deben ser vistas dentro del contexto de la pauta general de ingreso de las formas culturales hispánicas al vivir mapuche, las cuales son adaptadas a la cultura vernácula global.

Todo esto se vincula con la fascinante polémica clásica entre los antropólogos: el traspaso de bienes culturales de una sociedad a otra («difusión»), en oposición al desarrollo paralelo y separado de los mismos objetos culturales en diferentes sociedades («poligénesis»). Sin embargo, para la comprensión de la cultura mapuche contemporánea, es preferible olvidar el problema del origen histórico, y poner el énfasis en la situación actual del contacto, a raíz de la cual, los mapuches de hoy difieren de sus antepasados, tanto como difieren de los campesinos hispanos de La Frontera. En esta situación, lo importante es ver los fenómenos culturales en un *continuum* entre el vernaculismo tradicional y la hispanización moderna.

Lecturas sugeridas

La percepción de la literatura narrativa en el contexto de la cultura mapuche integral, requiere el conocimiento etnográfico más sólido posible. Para este efecto, pueden servir de introducción las obras citadas en la primera parte de este libro, a las que necesariamente han de añadirse las lecturas de (1) Tomás Guevara, 1925-1927, en particular los capítulos XIII (mitos), XIV (costumbres funerarias), XVI (organización de la magia), XVII (código moral) y XVIII (la justicia); (2) Tomás Guevara, 1908, especialmente la segunda parte, *El alma araucana,* capítulos XI-XV. Véase también 1911 y 1913; (3) Ricardo E. Latcham, 1924, en particular los capítulos IV (la familia), VII y VIII (totemismo), IX (el matrimonio), XV (machis y brujos), XVII (los mitos); y (4) Félix José de Augusta, 1910, en especial la primera parte, *Algunas costumbres de los araucanos* (pp. 3-47) y el *Apéndice* (pp. 225-271). Contra el marco general formado por la lectura de las obras que se han sugerido, se hace necesaria la consulta de las monografías etnográficas que cada narración en particular requiera; por ejemplo, para la comprensión de un cuento basado en la ceremonia *machitun,* es necesaria la referencia a una descripción de esta ceremonia, como la que preparó René San Martín, 1976, mucho más detallada y formalizada que las que yo conocía por mis informantes. Una simple alusión al *pillañ,* podría requerir la consulta a un trabajo especializado, como el de Helmut Schindler, 1988. Para la economía mapuche actual, puede verse Bengoa, 1984. Para la platería mapuche, véanse Aldunate, 1984; Reccius, 1983 y Schindler, 1985. Una exposición actualizada de la concepción mapuche prehispánica del parentesco, aparece en Silva, 1984. Un ejemplo de canción de *machi* viene en Félix José de Augusta, 1945:9. Una valiosa colección de rogativas de *ngillatun*, recogida entre los pehuenches argentinos, viene en Fernández Garay y Golluscio, 1978. Información sobre las especies de flora y fauna aludidas en los *epeo*, puede encontrarse en Silvia Hernández, 1970.

Para el significado de los apartados léxicos en *mapudungu* que aparecen dispersos a lo largo de todo el libro, es obligatoria la referencia al mejor diccionario bilingüe mapuche-castellano; castellano-mapuche: Augusta, 1916 (para una presentación, evaluación, discusión y comentarios, véanse Gallardo, 1986b y Salas, 1985:250-263).

Los interesados en onomástica pueden consultar (1) sobre los apellidos mapuches: Augusta, 1907 y Moesbach y Meyer Rusca, 1953; (2) sobre los nombres de lugar de origen mapuche Moesbach, 1944; Meyer Rusca, 1955; Ramírez, 1983 (para la provincia de Cautín, IX Región), y 1988 (para las provincias de Osorno, Llanquihue y Chiloé, X Región); y Bernales, 1990 (para la provincia de Valdivia, X Región).

Las ediciones de cuentos mapuches —en colecciones o aislados— deben cumplir ciertos requisitos mínimos para ser utilizables como materiales para la observación lingüística y etnográfica. Obviamente, deben venir presentadas en el original mapuche, expresado en algún sistema de transcripción consistente y explícito, que permita la recuperación fiel del dato oral. Además, deben venir traducidos a un idioma de participación académica internacional —típicamente el castellano. Idealmente, debe haber dos traducciones, una literal, otra idiomática, o una sola de tipo intermedio, o «semi-libre». La traducción o traducciones serán resultado del análisis lingüístico del texto original y, por lo tanto, responsabilidad del investigador, y por ningún motivo, la traducción espontánea de un informante nativo, por bien entrenado que éste se encuentre. La o las traducciones deben estar dispuestas de tal manera que permitan su cotejo expedito con el original; por ejemplo, si hay dos traducciones, al menos la traducción literal será yuxtalineal; si hay una sola traducción, la disposición más eficiente es en dos columnas paralelas. Sistemas más refinados incluyen numeración correlativa de párrafos, oraciones y aun de palabras; y explicaciones etnográficas y gramaticales.

Las colecciones de cuentos mapuches recomendables son (1) Rodolfo Lenz, 1895-1897, de 32 cuentos en transcripción fonética; (2) Félix de Augusta, 1910, de 16 cuentos, en un sistema ortográfico de base fonética, explícito en las páginas introductorias de la colección (pp. IX-XII), mucho más cómodo que la engorrosa transcripción de Lenz; (3) Gilberto Sánchez, 1989, cuatro cuentos pehuenches, en transcripción fonética, muy bien presentados, distribuidos en párrafos y oraciones, con traducción analítica yuxtalineal; y libre, a texto corrido, al final de cada párrafo. Véase también Moesbach, 1934:416-433, dos cuentos; Augusta, 1922, un cuento; Golbert, 1975, un cuento pehuenche argentino, en la mejor presentación que he visto; Fernández Garay, 1988:84-85, un cuento ranquelche, de Argentina.

Las obras de la imprenta y editorial Küme Dungu (Temuco), son documentos valiosísimos para el estudio de la lengua y la cultura mapuches. Se trata de textos de variada índole (cuentos, relatos, leyendas, historias, descripciones, etc.), escritos en *mapudungu* —con traducción castellana— por personas mapuches que se prepararon formalmente para la tarea de escribir su vernáculo: Aguilera, 1987, 1989; Aguilera *et al.*, 1987a, 1987b; Cayulao, 1989; Cayulao *et al.*, 1983; Canío, 1987; Llamín, 1987a, 1987b, 1987c, 1987d; Matamala, 1987 y Pranao, 1987.

Igualmente valiosos son los textos que aparecen en *Amuldungun. Boletín Informativo para la Literatura Mapuche,* editado por Rosendo Huisca Melinao en los talleres de la imprenta y editorial Küme Dungu (Temuco), con diez números a mayo de 1988. Contienen variado material: cuentos, leyendas, poesías, anécdotas, descripciones, lecciones y ejercicios de lecto-escritura y puzzles. Los textos mayores vienen con una traducción castellana resumida. Los cinco que aparecen en Huisca *et al.*, 1981:21-35, no traen traducción castellana.

Para una lectura cómoda, sin mayores exigencias académicas en lo que a la lingüística mapuche respecta, puede recurrirse a las colecciones sin original mapuche: Saunière, 1975; Koessler-Ilg, 1954; Pino, 1980 y 1990, esta última, sin lugar a dudas, la mejor de estas colecciones. Su *Introducción* (pp. 11-22) es muy instructiva, en especial, su tratamiento de la aceptación mapuche de cuentos y motivos europeo-occidentales (pp. 15-20). Las *Anotaciones* (pp. 245-275), contienen la mejor documentación disponible para el estudio histórico-comparado y tipológico de los temas y motivos en la narrativa mapuche.

Desde finales de la década de los setenta, se ha hecho predilecto entre los académicos chilenos, el análisis de contenido de los cuentos míticos mapuches, partiendo de la observación de las traducciones castellanas, a las que se aplica el enfoque desarrollado por Claude Lévi-Strauss. Ejemplos típicos en Foerster *et al.*, 1978-1979; Hugo Carrasco, 1982; Iván Carrasco, 1984. Incidentalmente, los dos últimos escriben *epeu,* lo que no es una transcripción brillante porque la palabra mapuche es bisílaba, no trisílaba (desde este punto de vista, es mucho mejor *epew,* como lo sugiere el alfabeto mapuche unificado). En mi transcripción, yo sigo a Manuel Loncomil, quien pronuncia *epeo* —con *o* relajada— en habla cuidadosa, y *epew* en habla informal. Nunca he oído *epeu,* en tres sílabas. A juzgar por los trabajos que conozco, la aplicación del enfoque de Lévi-Strauss, no requiere del analista conocimiento operan-

te de la lengua y la cultura de los mapuches, pero no hay ninguna necesidad de llevar las cosas tan lejos como lo hace Hugo Carrasco, 1988:117, sosteniendo que el mito de Mangkian es «... relativamente nuevo o que, al menos, ha sufrido una reactualización cercana de gran magnitud»; en realidad, desde el punto de vista de lo que se sabe, ya desde los tratadistas clásicos, Guevara y Latcham, sobre la organización social de los mapuches pre-hispánicos, éste ha de ser un mito antiguo, por los menos anterior al siglo XVI, correspondiente a la era matrilineal y uxorilocalizada; por los demás, el que en las versiones modernas aparezcan barcos, automóviles o aviones, no constituye una «reactualización de gran magnitud», sino más bien es una modernización superficial. Nunca escuché Ma*n*kian, con *n* alveolar, como escribe Carrasco, sino Ma*ng*kian, con *ng* postpalatal, y esporádicamente Ma*ñ*kian, con *ñ* alveopalatal.

No es posible dejar de referirme aquí al artículo de Hugo Carrasco, 1984, ya que por ser una discusión terminológica, cae de lleno dentro del alcance de un libro de lingüística. En primer lugar, hay que hacer notar que *ngütram* (o *nütram*) y *ngütramkan* (o *nütramkan*) no son sinónimos como los presenta el autor: *ngütramkan* es un verbo que significa "conversar (intransitivo)" o "conversarle a alguien (transitivo de persona)" y no es pertinente a una discusión sobre textos narrativos, que, en principio, debe circunscribirse a la oposición *epeo/ngütram*. Con respecto a esta pareja, la conclusión de Carrasco de que *epeo* es cualquier texto narrativo, y *ngütram* es «... descriptivo y explicativo» (1984:115), es una tremenda simplificación. El *epeo* es narración tradicional de ficción, no cualquier narración; el *ngütram* es, en el nivel de máximo contraste, narración tradicional estipulada como histórica, de modo que *epeo* y *ngütram* contrastan como relato ficticio (cuento), opuesto a relato no ficticio (historia). En cuanto relato histórico, el *ngütram* tiene todavía un nivel más específico de distinción: el *perimontun* o "visión", que es un relato estipulado como histórico, que contiene elementos mágicos y míticos (véase sobre este punto en particular, Sánchez, 1989:300). El constraste entre ficción e historia puede neutralizarse, y entonces *ngütram* significa cualquier relato, ficticio o no ficticio; el componente tradicional también puede neutralizarse, y entonces *ngütram* es cualquier relato, tradicional o personal; en otro nivel de contraste, *ngütram* es discurso informativo —y abarca narraciones, descripciones, explicaciones— que contrasta con otros tipos de textos no

informativos, como el *koyagtun* "parlamento". En cada nivel de contraste, los discursos *ngütram* tienen sus propias características estructurales distintivas, por ejemplo, si en un *ngütram* narrativo está actualizado el componente tradicional, aparecerá sistemáticamente el sufijo *-rke* "se dice que... / se cuenta que..." en los verbos principales de los enunciados narrativos, alternando esporádicamente con la forma *piam;* que están sistemáticamente ausentes si desaparece el componente tradicional y se trata, entonces, de un relato de la experiencia personal. La presencia de enunciados narrativos, entreverados con monólogos y diálogos, encadenados formando una secuencia organizada de acontecimientos, distingue a los *ngütram* narrativos de otros tipos de discurso informativo, los cuales como quedó dicho, caen también dentro del rango significativo de la palabra *ngütram* en su nivel de mínimo contraste. En cambio, en un *ngütram* descriptivo, los verbos principales aparecen sistemáticamente marcados por el sufijo habituativo *-ke.*

Lo anterior significa que internamente, desde el punto de vista de la estructuración lingüística, los textos narrativos son claramente discernibles de otro tipo de textos. Dentro de los textos narrativos, los de abolengo tradicional tienen sus propias marcas estructurales. Dentro de los textos tradicionales, la distinción más matizada —*epeo, ngütram, perimontun*— está basada en el contenido y en la actitud personal del narrador y del auditorio, frente al mundo narrado.

En su discusión, Carrasco incluye entre los *epeo* al llamado *koneu,* que para él es «...un relato que desarrolla una adivinanza», (1984:115); en mi experiencia, los *kuṇeo* (o *kunew* o *konew,* nunca *koneu,* en tres sílabas) son siempre adivinanzas, y no he escuchado ninguna cuyo planteamiento sea un relato —las que conozco tienen planteamiento discursivo o descriptivo, como en los siguientes ejemplos:

1. Planteamiento

chumngechi fütramawidangeay rume ↑ / *kiñe lelen meo müten* → / *kom katrükefiñ* ↓ //	Como grande montaña será aunque sea, en un rato nada más, toda la corto siempre.

2. Pregunta de identidad

chem am ṯaṯey ↓ //	¿Qué es pues?

3. Respuesta de identidad

tikera ↓ //	Las tijeras.

La palabra *mawida* significa literalmente "montaña, monte", en el sentido de un área, no necesariamente elevada, cubierta de árboles, arbustos y matorral espeso; metafóricamente significa "cabellera frondosa y desordenada"; de modo que esta adivinanza se basa en la idea de que no hay cabellera demasiado frondosa para un buen par de tijeras. El planteamiento aquí es de tipo discursivo: es un discurso puesto en boca del objeto-incógnita. En el siguiente ejemplo, el planteamiento es del tipo descriptivo.

1. Planteamiento

kiñe fütra wentro lef purupurungelu fütrapütrangerumekey ↓ //	Un viejo hombre que cuando está bailando velozmente por largo rato, grande se le pone la barriga de repente.

2. Pregunta de identidad

chem am ţaţey ↓ //	¿Qué es pues?

3. Respuesta de identidad

ţüfa kuliw ↓ //	Éste (es) el huso de hilar.

Una presentación detallada de la estructura de los *kuŋeo* viene en mi colección de 1984b.

En la nota 2 (p. 123), Carrasco hace un uso realmente sorprendente de la noción de alófono, del que no se puede decir otra cosa sino que es absolutamente inadmisible, «...el epeu y su *alófono* epeo es denominado en algunas áreas como Puerto Saavedra... como apeu y su *alófono* apeo (el subrayado es mío)».

A mi juicio, la clasificación temática externa más realista, fiable y definitiva, es la de Yolando Pino, 1990: 1) cuentos de animales; 2) cuentos míticos; 3) cuentos mágicos; 4) cuentos novelescos; 5) cuentos del diablo engañado; 6) cuentos picarescos y anecdóticos; 7) cuentos acumulativos.

El artículo de Ana Cid-Araneda, 1990, presenta el mito de Orfeo entre los mapuches. Utilizando, con inteligencia y sensibilidad, el buen, viejo y seguro método histórico-comparatista, Cid-Araneda estudia diversas versiones indoamericanas de este mito, determina las vinculaciones entre éstas y el Orfeo mapuche (el personaje central del *epeo* del viudo que fue tras su mujer al país de los muertos), contrastadas con la versión clásica griega del mito. Examina coincidencias y diferencias, e intenta un plausible análisis del contenido simbólico de éstas, en un nivel interpretativo de un saludable empirismo. El trabajo de la doctora Cid-Araneda aporta aires de renovación en un área en la cual el enfoque estructuralista a lo Lévi-Strauss, ha venido mecanizándose hasta llegar a burdos extremos, típicamente ejemplificados por Amalia Gaete, 1988, especialmente en las páginas 263-267.

EPÍLOGO

EL MAPUCHE: ¿LENGUA O DIALECTO?

Frecuentemente, los hispano-hablantes —en particular los que viven en el área de contacto— califican al mapuche como un dialecto, no como una lengua, reflejando en ello una división del lenguaje humano en dos categorías excluyentes entre sí: lenguas y dialectos. Está claro que esta categorización contiene una valoración negativa del llamado dialecto: es una manifestación del lenguaje humano intrínsecamente inferior a las (verdaderas) lenguas. En cuanto inferior, el dialecto es definido negativamente, por sus carencias y limitaciones —por lo que no tiene o no es—, comparado con la categoría superior, la lengua.

Así, desde el punto de vista de la concepción popular, las lenguas están representadas gráficamente por un sistema de escritura, usualmente alfabética, muy bien codificada —las lenguas tienen escritura, los dialectos no—. Las lenguas son objeto de erudición nativa programada: se enseñan y estudian formalmente en escuelas, colegios, institutos y universidades, a partir de un sistema institucional que sanciona oficialmente su uso correcto, codificado en gramáticas y diccionarios —las lenguas se estudian, los dialectos se aprenden «así no más». Las lenguas tienen una estructura compleja y elaborada, y vocabularios ricos y muy especializados relativos a las artes, la filosofía, las humanidades, las ciencias y las tecnologías, que permiten la discusión y la enseñanza planificada, verbal y escrita, de estos temas —las lenguas son civilizadas, los dialectos son hablados por grupos primitivos.

Claramente, estos atributos se vinculan con un concepto de cultura que incluye sólo a las creaciones artísticas e intelectuales prestigiadas de la civilización europeo-occidental: artes y letras, filosofía y humanidades, ciencias y tecnologías. Las sociedades que participan

creativamente en estas actividades artísticas e intelectuales superiores, son sociedades cultas y hablan (verdaderas, auténticas) lenguas, o lenguas de cultura, como también suele llamárselas.

Por supuesto, desde este punto de vista, el mapuche es un dialecto, no una lengua. Los mapuches no desarrollaron internamente una forma escrita —ni siquiera del tipo más elemental— para su vernáculo, ni lo han hecho objeto de erudición nativa, ni de enseñanza/aprendizaje formal e institucionalizado para ellos mismos. Tampoco participan como grupo, utilizando su propio vernáculo, en las actividades prestigiadas de la civilización europeo-occidental. En consecuencia, para el hispano-hablante medio hablar de «lengua y cultura mapuches» es una contradicción *in terminis:* los mapuches como grupo están al margen de la cultura y el *mapudungu* no es una lengua, sino sólo —o apenas— un dialecto.

En la dicotomía lengua/dialecto, se atribuyen popularmente a la lengua características estructurales que motivan su situación superior. Las lenguas se hablan por medio de sonidos pautados, claros y estables, fijados por el sistema de escritura, y que se combinan en secuencias organizadas (sílabas, palabras) armoniosas, pronunciables con naturalidad y elegancia, fácilmente trasladables a la escritura.

Los dialectos, en cambio, se hablan por medio de sonidos y ruidos inarticulados, que no se pueden fijar en sistema alguno de escritura —las lenguas son «fonéticas», los dialectos no—. En los dialectos, los sonidos y ruidos se combinan aleatoriamente, formando secuencias irrepetibles e impronunciables para quien no esté habituado a ellas desde la cuna.

En las lenguas, las palabras se combinan para formar frases, oraciones, párrafos y discursos, según pautas muy bien organizadas de creciente complejidad, entre las que hay reglas claramente formalizadas de re-inclusión y recursividad, que permiten formar un número infinito de enunciados largos y elaborados, capaces de expresar con claridad y elegancia, los más sutiles matices de pensamiento. En los dialectos, en cambio, las pocas palabras que hay se combinan aleatoriamente y de un modo muy limitado, posibilitando la formación de un número muy reducido de mensajes, que necesariamente han de ser complementados por gestos y onomatopeyas, suficientes sólo para las interacciones más elementales y concretas —las ricas posibilidades expresivas de las lenguas derivan de que éstas tienen «gramática»; la precariedad de los dia-

lectos se debe a que no están gobernados por una organización gramatical.

La falta de un sistema de escritura y de una organización gramatical, y su uso restringido a las interacciones cara a cara en el ambiente doméstico y comunal, hacen que los dialectos sean caóticos, en el sentido de que carecen de uniformidad en el espacio —varían de lugar a lugar— y de estabilidad a lo largo del tiempo —cambian a gran velocidad de una generación a otra.

Muchos hispano-hablantes —incluso de nivel educacional medio o alto— reaccionan con sorpresa e incredulidad cuando se les dice que en los últimos cuatrocientos años, el castellano —fuera de toda duda, una auténtica lengua— ha experimentado muchos más cambios internos que el pretendido dialecto mapuche. Les resulta todavía mucho menos creíble que el rango de variación espacial sea mucho mayor en castellano que en *mapudungu:* hay más diferencias entre el castellano de Santiago y el de Buenos Aires, que entre el *mapudungu* de Cholchol, IX Región y el de Rucachoroy, en Neuquén (Argentina). Como todavía sigue siendo cierto que el *mapudungu* no está afectado por agentes externos de uniformización, tales como la escritura, la codificación formal, la escuela, los medios de comunicación masiva, etc., la explicación para su sorprendente uniformidad espacial y estabilidad temporal, ha de ser buscada directamente en una organización interna altamente regulada. Que esta regulación interna no esté explícitamente escrita en un libro llamado «gramática», no significa que no exista, inconscientemente, internalizada por sus hablantes nativos, los cuales deben atenerse estrictamente a ella en sus más mínimos actos de habla. Más todavía: es sólo en términos de esta regulación interna, de la existencia real de un sistema subyacente de reglas definidas, inconscientemente aprendidas y seguidas por sus hablantes, que el *mapudungu* sirve a los mapuches como su único medio de comunicación lingüística, para todos los efectos de su vida personal, familiar y comunal, desde las interacciones pragmáticas más básicas y elementales, hasta la verbalización de las más inmateriales manifestaciones de su cultura tradicional.

A lo largo de este libro, se ha descrito y presentado parcialmente la organización interna de la lengua mapuche. Se ha dedicado un gran espacio a la presentación de los sonidos del *mapudungu,* y de la pauta que regula sus posibilidades de combinación en sílabas, que a su vez

se agrupan formando unidades significativas mínimas autónomas —o sea, que pueden ser producidas por los hablantes nativos sin mayor contexto, y asociadas consistentemente con un significado dado.

Gran parte del libro se ha dedicado a la descripción de las palabras estructurales y funcionalmente más importantes de la lengua: los verbos. Se ha presentado la compleja organización interna de sus elementos significativos constituyentes —temas, raíces, distintos tipos de sufijos— articulados en un orden fijo, altamente regulado, estratificadamente dispuesto, y que permiten la expresión fina y detallada de descripciones, acciones y eventos, estructurados en agrupaciones de matizadas relaciones internas de coordinación, subordinación, complementación, etc. La peculiar disposición mapuche de las personas gramaticales y la jerarquía que rige sus relaciones mutuas, ha sido objeto de extenso tratamiento.

La descripción lingüística ha sido complementada con una pequeña antología de cuentos mapuches, que permite apreciar directamente el funcionamiento de la lengua en textos naturales de largo aliento. Breves comentarios etnográficos vinculan estos cuentos con las esferas superiores de la cultura mapuche, tales como la organización social, el código ético, la concepción de la muerte y del mundo sobrenatural, la vida religiosa, económica y laboral.

Los materiales lingüísticos presentados tienen que haber dejado como clara conclusión la falta de fundamento objetivo de la concepción popular que rebaja al *mapudungu* a la categoría inferior de un, así llamado, «dialecto», entendido como una manifestación burda y primitiva de la conducta comunicativa humana. El *mapudungu* no es ni más ni menos que la forma específica en que se manifiesta entre los mapuches el lenguaje articulado de vía oral-auditiva, universal y privativo del *homo sapiens*, con todos los atributos definicionales y factuales, con todas las propiedades estructurales y funcionales, con todo el potencial expresivo y todas las limitaciones que tiene cualquier otra lengua de cualquier otro grupo humano.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera Faúndez, Óscar

1978 «Léxico Kawésqar-Español, Español-Kawésqar (Alacalufe Septentrional)», *Boletín de Filología. Universidad de Chile*, Santiago, XXIX:7-149.

1985 «El verbo kawésqar (Alacalufe Septentrional)», *Trilogía*, Santiago, 5 (8):45-71.

Aguilera Milla, Pedro

1987 *Pu pewenche tañi nüsol dungu*, Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

1989 *Kawñiku tañi Dungun*, Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

Aguilera Milla, Pedro; José B. Ancán Pilquián; José Blanco Painequeo y Victorio Pranao Huenchuñir

1987a *Peaymün taiñ Nütram. Vean Ustedes Nuestros Relatos*, 2.ª ed., Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

1987b *Pu Mapuche tañi Kimün. El Conocimiento de los Mapuches*, Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

Aldunate Del Solar, Carlos

1978 *Cultura Mapuche*, Santiago, Ministerio de Educación, Departamento de Extensión Cultural, Serie El Patrimonio Cultural Chileno, Colección Culturas Aborígenes.

1984 «Reflexiones acerca de la platería mapuche», *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Temuco, 1,1:1-19.

Alexander, Ruth María

1980 *Gramática Mixteca. Mixteco de Atatlahuca*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Serie Gramáticas de Lenguas Indígenas de México, 2.

Alonso, Amado

1967 «Examen de la teoría indigenista de Rodolfo Lenz», *Estudios Lingüísticos. Temas Hispanoamericanos*, 1953, 3.ª ed., Madrid, Gredos, pp. 268-321.

Álvarez-Santullano Busch, Pilar

1986a *Descripción Fonológica del Huilliche, un Dialecto del Mapuche o Araucano del Centro-sur de Chile*, Concepción, Universidad de Concepción, Tesis de Magister en Artes con Mención en Lingüística.

1986b «Descripción fonemática del huilliche; estudio comparativo», *Alpha*, Osorno, 2:45-50.

Augusta, fray Félix José Kathan de

1903 *Gramática Araucana*, Valdivia, Imprenta Central J. Lampert.

1907 *¿Cómo se llaman los araucanos?*, Valdivia, Imprenta san Francisco.

1910 *Lecturas Araucanas (Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.)*, en colaboración con el padre Sigifredo [Schneider] de Fraunhaeusl, Valdivia, Imprenta de la Prefectura Apostólica.

1916 *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*, 2 vols., Santiago, Imprenta Universitaria.

1922 «Pismahuile, un cuento araucano», *Publicaciones del Museo de Antropología y Etnología de Chile*, Santiago, III, 3:385-400.

1945 «Diez canciones araucanas», *Revista Vida Musical*, 1911, Santiago, 1, 2:7-9.

Bengoa, José

1984 «La economía comunal mapuche», *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Temuco, 1, 1:241-262.

1985 *Historia del Pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Sur.

1990 *Toponimia de Valdivia*, Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario, 6.

Butler H., Inez M.

1980 *Gramática Zapoteca. Zapoteco de Yatzachi El Bajo*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Serie Gramáticas de Lenguas Indígenas de México, 4.

Caamaño, Raúl; Arturo Hernández y Gastón Sepúlveda

1975 *Fonología Contrastiva Español-Mapuche*, Investigación conducente al Título de Profesor de Castellano, Temuco, Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.

Campos Menchaca S. J., Mariano José
1972 *Nahuelbuta*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre, Biblioteca Francisco de Aguirre, Colección Araucanía, 2.

Canío López, Antonio
1987 *Nütramkakantun Chillka. Libro de Cuentos*, Temuco, Editorial Küme Dungu.

Carrasco Muñoz, Hugo
1982 «Sumpall: un relato mítico mapuche». *Frontera*, Temuco, 1:113-125.
1984 «Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche», *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 115-127.
1988 «Observaciones sobre el mito de Mankian», *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera, pp. 115-128.

Carrasco Muñoz, Iván
1984 «Dos epeu de trabajo y matrimonio». *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 77-88.

Castedo, Leopoldo
1964 Ver Encina, 1964.

Catrileo, María
1984 «Consideraciones lingüísticas en torno a un grafemario uniforme para el Mapudungun», *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 29-40.
1987 *Mapudunguyu. Curso de Lengua Mapuche*, Valdivia, Universidad Austral de Chile, Dirección de Extensión.

Cayulao M., Eleuterio; Florentino H. Coroso; Víctor A. Huisca Ll.; Segundo C. Llamín y Armando M. Mena
1983 *Felei taiñ Mapudunguael*, Temuco, Universidad de la Frontera e Instituto Lingüístico de Verano.

Cayulao M. Eleuterio
1989 *Kollümche ta ñi Ngütram. Kiñeke Epewtun ka Kiñeke Lawen*, Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

Cid-Araneda, Ana
1990 «Un Orfeo mapuche», *Atenea*, Concepción, 461:57-85.

Comrie, Bernard
1981 *Language Universals and Linguistic Typology. Syntax and Morphology*, Oxford, Basil Blackwell Publisher Ltd.

Comrie, Bernard y Norval Smith
1977 «Lingua Descriptive Studies: Questionnaire», *Lingua*, 42:1-72.

Contreras, Constantino y Pilar Álvarez-Santullano Busch
1989a «Los huilliches y su sistema verbal (Estudio introductorio)», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, 27:39-65.
1989b «Identidad dialectal del tsesungun a través de su sistema verbal», *Actas del Octavo Seminario Nacional de Investigación y Enseñanza de la Lingüística*, Universidad de Santiago de Chile y Sociedad Chilena de Lingüística, pp. 311-320.

Contreras, Heles y Max Sergio Echeverría Weasson
1965 «Araucanian Phonemics», *IJAL*, 31, 2:132-135.

Cooper, John
1946 «The Araucanians», *Handbook of South American Indians*, II:687-760, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletín 143.

Croese, Robert A.; Adalberto Salas y Gastón Sepúlveda
1978 «Proposición de un sistema unificado de transcripción fonémica para el mapudungu», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, 16:151-159.

Croese, Robert A.
1980 «Estudio dialectológico del mapuche», *Estudios Filológicos*, Valdivia, 15:7-38.
1983 «Algunos resultados de un trabajo de campo sobre las actitudes de los mapuches frente a su lengua materna», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, 21:23-34.
1984 «Tiempo verbal en mapudungu», *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 64-76.

Danneman, Manuel y Alba Valencia
1989 *Grupos Aborígenes Chilenos. Su Situación Actual y Distribución Territorial*, Universidad de Santiago de Chile, Instituto de Investigaciones del Patrimonio Territorial de Chile, Colección Terra Nostra, 15.

Dillehay, Tom D. (ed.)
1976 *Estudios Antropológicos sobre los Mapuches de Chile Sur-central*, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.

Durán, Teresa y Nelly Ramos
1986 «Incorporación del español por los mapuches del centro-sur de Chile durante los siglos XVI, XVII y XVIII», *Lenguas Modernas*, Santiago, 13:17-36.
1987 «Incorporación del español por los mapuches del centro-sur de Chile durante el siglo XIX», *Lenguas Modernas*, Santiago, 14:179-196.
1988a «Comportamiento lingüístico en población escolar mapuche contemporánea como expresión del problema de la vitalidad de la lengua», *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera, pp. 57-71.
1988b «Castellanización formal en la Araucanía a través de la escuela», *Lenguas Modernas*, Santiago, 15:131-153.

Echeverría Weasson, Max Sergio
1964 «Descripción fonológica del mapuche actual», *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile*, Santiago, XVI:13-59.

Encina, Francisco A.
1964 *Resumen de la Historia de Chile. Redacción, Iconografía y Apéndices de Leopoldo Castedo*, 1954, 5.ª ed., Santiago, Empresa Editora Zig-Zag, 3 vols.

Englert de Dillingen, padre Sebastián
1936 «Lengua y Literatura Araucanas», *Universidad de Chile. Anales de la Facultad de Filosofía y Educación*, Santiago, I, 2 y 3:62-109.

Faron, Louis C.
1961 *Mapuche Social Structure. Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile*, Urbana, The University of Illinois Press, Illinois Studies in Anthropology, n.° 1.
1964 *Hawks of the Sun. Mapuche Morality and its Ritual Atributes*, University of Pittsburg Press.
1968 *The Mapuche Indians of Chile*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Febrés, Andrés
1765 *Gramática Araucana, o sea, Arte de la Lengua General de los Indios de Chile*, reproducción de la edición de Lima de 1765, con los textos completos, por Juan M. Lársen, impreso por Juan A. Alsina, 1884.

Fernández Garay, Ana V.
1979 «Formación de temas verbales araucanos», *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, Argentina, 12:141-151.
1981 «Algunos sufijos verbales mapuches», *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, Lima, Perú, 1:5-23.
1988 «Aspectos dialectales del ranquel», *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera, pp. 73-90.

Fernández Garay, Ana V. y Lucía Golluscio
1978 «Rogativas Araucanas», *VICUS Cuadernos - Lingüística*, Amsterdam, II:103-132.

Foerster G., Rolf; Héctor González C. y Hans Gundermann K.
1978-1979 «Kai-kai y Tren-tren. Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches», *Acta Literaria*, Concepción, 3-4: 27-40.

Fontanella de Weinberg, María Beatriz
1967 «Componential Analysis of Personal Affixes in Araucanian». *IJAL*, 33, 4:305-308.

Gaete T., Amalia
1988 «El epeu mítico de shumpall desde una perspectiva sociológica», *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera, pp. 259-275.

Gallardo, Andrés
1978 «Hacia una teoría del idioma estándar», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, 16:151-159.
1984 «La situación mapuche, problema de planificación lingüística», *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Temuco, 1:151-188.
1986a «Las lenguas vernáculas de Chile en la perspectiva de la planificación lingüística», *Lenguas Modernas*, Santiago, 13:7-16.
1986b «Fray Félix de Augusta y el *Diccionario Araucano*», *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Temuco, 3, 1:173-191.
1990 «Native Literary in Mapudungu: a Road to Heaven or a Bridge to Nowhere?», *Buffalo Working Papers in Linguistics 90-01. Special Issue for Paul Garvin*, Department of Linguistics, State University of New York at Buffalo, pp. 53-64.

Garvin, Paul L.
1978 «Aspects of Linguistic Discovery», *Forum Linguisticum*, 11, 3:189-218.

Giese, Wilhelm
1949 «Hispanismos en el mapuche», *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile*, Santiago, V:115-132.

Golbert de Goodbar, Perla
1975 *Epu peñiwen («los dos hermanos»). Cuento Tradicional Araucano. Transcripción Fonológica, Traducción y Análisis*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Sección Lenguas Indígenas, Instituto Torcuato di Tella, Documento de Trabajo 9.

Gordon, Américo
1984 «Consideraciones sobre el significado de la palabra "mapuche"», *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 41-50.

Greenberg, Joseph H.
1960 «The General Classification of Central and South American Languages» [1956], *Men and Cultures: Selected Papers of the 5th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Filadelfia, 1956, Anthony F. Wallace (ed.), University of Pennsylvania Press, pp. 791-794.

Grimes, Joseph E.
1985 «Topic Inflection in mapudungun verbs», *IJAL*, 51, 2:141-163.
1986 «An interaction between morphology and discourse», *From Models to Modules: Studies in Cognitive Science from the Mc Gill Workshops*, Irwin Gopnik y Myrna Gopnik (eds.), Norwood, Nueva Jersey, Ablex Publishing Corporation, pp. 85-96.

Gudschinsky, Sarah C.
1967 *How to Learn an Unwritten Language*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Guevara Silva, Tomás
1908 *Psicología del Pueblo Araucano*, Santiago, Imprenta Cervantes.
1911 «Folklore Araucano», *Historia de la Civilización de la Araucanía*, vol. 5, Santiago, Imprenta Cervantes.
1913 *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas*, Santiago, Imprenta Cervantes.
1925-1927 *Historia de Chile. Chile Prehispano*, 2 vols., Santiago, Universidad de Chile, Balcells and Co.

1928 «Sobre el origen de los araucanos», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, LIX:128-168.

Hajduk, Adán

1981-1982 «Algunos antecedentes arqueológicos de los mapuches en Argentina», *Cultura Mapuche en Argentina*, Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, Instituto Nacional de Antropología, pp. 7-9.

Hamp, Eric P.

1971 «On Mayan-Araucanian Comparative Phonology», *IJAL*, 37, 3:156-159.

Harmelink, Bryan L.

1986 «Hacia un análisis funcional de -am y -ael», *Actas. Segundas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 67–77.

1987a «The uses and functions of *mew* in Mapudungun», *Lenguas Modernas*, Santiago, 14:173-178.

1987b «La negación en el mapudungun», *Actas del Séptimo Seminario de Investigación y Enseñanza de la Lingüística*, Valparaíso, Sociedad Chilena de Lingüística y Universidad Católica de Valparaíso, pp. 149-160.

1988 «The expression of temporal distinctions in Mapudungun», *Lenguas Modernas*, Santiago, 15:125-130.

1990 *Vocabulario y Frases Utiles en Mapudungun*, Temuco, Ediciones Universitarias de La Frontera.

Havestadt, Bernardo

1777 *Chilidúgu sive Tractatus Linguae Chilensis*, 2 vols., Leipzig, B. G. Teubner, 1883. Sigue a la edición princeps *Chilidúgu sive Res Chilenses*, Monasterii Westphaliae, 1777.

Healey, Alan (ed.)

1975 *Language Learner's Field Guide*, Papua, Nueva Guinea, Summer Institute of Linguistics.

Hernández Sallés, Arturo

1981 «Influencia del mapuche en el castellano», *Revista Universitaria*, Santiago, 5:111-120.

Hernández Sallés, Arturo y Nelly Ramos

1978 «Rasgos del castellano hablado por estudiantes mapuches. Estudio de un caso», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción, 16:141-149.

1979 «Estado actual de la enseñanza del castellano a escolares mapuches del área rural. Un problema de bilingüismo y lenguas contacto», *Estudios Filológicos*, Valdivia, 14:113-127.

1983 «Situación sociolingüística de una familia mapuche. Proyecciones para abordar el problema de la enseñanza del castellano», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, Concepción 21:35-44.

1984 «Algunas características gramaticales del castellano hablado por mapuches», *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 128-138.

Hernández, Silvia

1970 *Geografía de Plantas y Animales de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, Cormorán, Colección Manuales y Monografías, 8.

Hilger, hermana M. Inez

1957 *Araucanian Child Life and its Cultural Background*, Washington, Smithsonian Institution, Smithsonian Miscellaneous Collection, 133.

1966 *Huenun Ñamku. An Araucanian Indian of the Andes Remembers the Past*, Norman, University of Oklahoma Press.

Huisca M., Rosendo; Manuel P. Loncomil C.; Camila Llanquinao T.; Martín Millañir y María A. Relmuan A.

1981 *Papeltuaiñ Mapudungu Meo: Lecturas Mapuches*, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.

Key, Mary Ritchie

1976 «La fluctuación de fonemas en la teoría fonológica», *Signos. Estudios de Lengua y Literatura*, Valparaíso, 9, 1:137-143.

1978a «Araucanian Genetic Relationships», *IJAL*, 44, 4:280-293.

1978b «Lingüística Comparativa Araucana», *VICUS Cuadernos-Lingüística*, Amsterdam, II:45-56.

1979 *The Grouping of South American Indian Languages*, Tubinga, Günter Narr, Ars Linguistica, 2.

1981 «North and Southamerican Linguistic Connectios», *La Linguistique*, 17,1:3-18.

Koessler-Ilg, Bertha

1954 *Cuentan los Araucanos*, Buenos Aires, Espasa Calpe, Colección Austral, 208.

Kibrik, A. E.
1977 *The Methodology of Field Investigatione in Linguistics. (Setting up the Problem)*, La Haya, Mouton, Janua Linguarum, Series Minor, 142.

Lagos Altamirano, Daniel S.
1981 «El estrato fónico del mapudungu(n)», *Nueva Revista del Pacífico*, Valparaíso, 19-20:42-66.
1984 «Fonología del mapuche hablado en Victoria», *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 41-50.

Lagos Altamirano, Daniel S. y Selma Olivera Ahumada
1988 «Algunas características del español hablado por los escolares mapuches de la Comuna de Victoria», *Estudios Filológicos*, Valparaío, 23:89-102.

Latcham, Ricardo E.
1924 *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*, Santiago, Imprenta Cervantes.
1928 *Prehistoria Chilena*, Santiago, Oficina del Libro.

Lenz, Rodolfo
1895-1897 «Estudios Araucanos» [son doce artículos, numerados del I al XII], aparecidos en *Anales de la Universidad de Chile,* Santiago, Tomos XC-XCVIII.
I. «Viaje al país de los manzaneros... en dialecto huilliche...», XC: 359-385.
II. «Diálogos araucanos en huilliche», XC:843-878.
III. «Diálogos araucanos en dialecto picunche». XCI:195-241.
IV. «Trozos menores en picunche y huilliche», XCIII:247-438.
V. «Diálogos en pehuenche chileno», XCIII:507-555.
VI. «Cuentos araucanos... en dialecto pehuenche chileno I. Cuentos de animales», XCIV:95-120/245-262.
VII. «Cuentos araucanos II. Cuentos míticos», XCIV:691-719/841-865.
VIII. «Cuentos en dialecto pehuenche chileno III», XCVIII: 331-352/491-504.
Apéndice a los «Estudios Araucanos, VI, VII i VIII», XCVII: 623-662.
Apéndice a los «Cuentos Araucanos, I, II i III», XCVIII:177-185.
IX. «Cuentos en dialecto pehuenche chileno IV», XCVIII: 187-207.

X. «Cantos araucanos en moluche i pehuenche chileno», XCVIII:301-388.
XI. «Trozos descriptivos i documentos para el estudio del folklore araucano... en dialecto pehuenche chileno», XCVIII: 499-525.
XII. «Introducción... dialecto moluche de Cholchol, Araucanía Central», XCVIII:739-777.
Hay edición conjunta: *Estudios Araucanos. Materiales para el Estudio de la Lengua, la Literatura i las Costumbres de los Indios Mapuches o Araucanos,* Santiago, Anales de la Universidad de Chile, Imprenta Cervantes.

1905-1910 *Los Elementos Indios del Castellano de Chile. Estudio Lingüístico y Etnológico. Diccionario Etimológico de las Voces Chilenas Derivadas de Lenguas Indígenas Americanas,* Santiago, anexo a los Anales de la Universidad de Chile, imprenta Cervantes.

1940 «Para el conocimiento del español de América», 1893. *El Español en Chile. Trabajos de Rodolfo Lenz, Andrés Bello y Rodolfo Oroz. Traducción, Notas y Apéndice de Amado Alonso y Raimundo Lida,* Buenos Aires, Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, VI:209-258.

1944 *La Oración y sus Partes. Estudios de Gramática General y Castellana,* 1920, 4.ª ed., Santiago, Editorial Nascimento.

Loos, Eugene E.

1973 «Algunas implicaciones de la reconstrucción de un fragmento de la gramática del proto-pano», *Estudios Panos II,* Serie Lingüística Peruana 11, Yarinacocha, Perú, Instituto Lingüístico de Verano, pp. 263-282.

Llamín Canulaf, Segundo

1987a *Federico ñi nütram I. Kimaffiiñ Federico ñi mongen. Los relatos de Federico I. Conozcamos la vida de Federico,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

1987b *Federico ñi nütram II. Federico feypi kiñeke wintun. Los relatos de Federico II. Federico habla acerca de algunas costumbres,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

1987c *Federico ñi nütram III. Federico feypi kiñeke küdaw. Los relatos de Federico III. Federico explica algunos trabajos,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

1987d *Federico ñi nütram IV. Federico feypi fillke dungu ñi kimel. Federico comenta sobre varios temas que conoce,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

1987e *Chillkatuaiñ taiñ Mapudungun Mew II. Lelfün küdaw,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

Matamala P., Ignacio
1987 *Chillkatuaiñ taiñ mapudungu mew I. Lelfün mongen,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

Meyer Rusca, Walterio
1952 *Voces Indígenas del Lenguaje Popular Sureño. 550 Chilenismos,* padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
1955 *Diccionario Geográfico-etimológico Indígena de las Provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue,* padre Las Casas, Imprenta San Francisco.

Moesbach, Ernesto Wihelm de
1930 *Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del Siglo XIX,* Santiago, Imprenta Cervantes.
1944 *Voz de Arauco. Explicación de los Nombres Indígenas de Chile,* padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
1973 *Idioma Mapuche* [1962], padre Las Casas, Imprenta San Francisco.

Moesbach, Ernesto Wilhelm de y Walterio Meyer Rusca
1953 *Los Huilliches a través de sus Apellidos. Estudio Etimológico de los Patronímicos Aborígenes Sureños,* padre Las Casas, Imprenta San Francisco.

Mostny, Grete
1943 «Las transiciones y los pronombres personales en el idioma mapuche», *Revista Chilena de Historia Natural,* Santiago, 4, 5:144-146.
1971 *Prehistoria de Chile,* Santiago, Editorial Universitaria, Cormorán, Colección Imagen de Chile, 12.

Museo Chileno de Arte Precolombino
1983 *Platería Araucana,* Santiago de Chile, Banco O'Higgins.

Nardi, Ricardo
1981 «La araucanización de Pampa y Patagonia», Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología, Conferencia inédita, citado en Saugy, 1981-1982.
1981-1982 «Los mapuches en la Argentina. Esquema etno-histórico», *Cultura Mapuche en Argentina,* Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, Instituto Nacional de Antropología, pp. 11-38.

Nida, Eugene A.
1957 *Learning a Foreign Language,* Ann Arbor, University of Michigan.

Noggler OFM Cap., doctor Albert
1973 *Vierhundert Jahre. Araukanermission. 75 Jahre Missionarbeit der bayearischen Kapuziner,* Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft, Supplementa XX, Schöneck/Beckenried.

Oroz, Rodolfo
1949 «Notas a Hispanismos en el Mapuche [Giese 1949]», *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile,* Santiago, 133-135.

Payne, David L.
1984 «Sobre el desarrollo histórico de los sufijos de referencia cruzada del mapudungun», *Actas. Jornadas de Lengua y Literatura,* Temuco, Universidad de La Frontera e Instituto Lingüístico de Verano, pp. 1-17.

Peturson, Magnus
1989 «Rodolfo Lenz y la Fonética», *Actas del Octavo Seminario de Investigación y Enseñanza de la Lingüística,* Universidad de Santiago de Chile y Sociedad Chilena de Lingüística, pp. 3-11.

Pike, Kenneth L.
1947 *Phonemics: a Technique for Reducing Languages to Writing,* Ann Arbor, University of Michigan Press.

Pino Saavedra, Yolando
1980 «Cuentos recogidos de boca de mapuches», *Folklore Americano,* 29:73-117.
1990 *Cuentos Mapuches de Chile,* 1987, Santiago, Editorial Universitaria, Colección El Saber y la Cultura.

Pranao Huenchuñir, Victorio
1987 *Chakaykoche ñi nütram,* Temuco, Imprenta y Editorial Küme Dungu.

Rabanales, Ambrosio
1953 «Observaciones a Hispanismos en el Mapuche [Giese 1949]», *Boletín del Instituto de Filología de la Universidad de Chile,* Santiago, VII:133-151.

Ramírez Sánchez, Carlos
1983 *Toponimia Indígena de Cautín. Estudio Lingüístico,* Valdivia, Universidad Austral de Chile, Dirección de Investigación.

1988 *Onomástica Indígena de Chile: Toponimia de Osorno, Llanquihue y Chiloé,* Valdivia, Universidad Austral de Chile.

Reccius, Walter
1983 «Evolución y características de la platería araucana», Museo de Arte Precolombino, 1983:17-31.

Rivano Fisher, Emilio
1987 «Funciones sintácticas en mapudungu», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada,* Concepción, 25:19-26.
1988 «Morphosyntactic functions in Mapudungu», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada,* Concepción, 26:57-90.
1989 «Persons, interactions, proximity, and metaphorical grammaticalization in Mapudungu», *Working Papers,* Lund University, Department of Linguistics, 35:149-168.
1991 *Topology and Dinamics of Interactions —with Special reference to Spanish and Mapudungu,* Travaux de L'Institute de Linguistique de Lund, 25, Lund University Press.
en prensa «Notes on the feature matrix for Mapudungu vowels and related issues», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada,* Concepción, 28, 1990.

Robles Rodríguez, Eulogio
1942 *Costumbres y Creencias Araucanas,* Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile.

Sala, Marius
1980-1981 «Sobre la vitalidad de los indigenismos hispanoamericanos», *Homenaje a Ambrosio Rabanales. Boletín de Filología. Universidad de Chile,* Santiago, XXXI:429-434.

Salas, Adalberto
1971 «Problemas de educación a comunidades mapuches», *Primer Seminario de Investigación y Enseñanza de la Lingüística. Actas, Acuerdos y Recomendaciones,* Concepción, Sociedad Chilena de Lingüística y Universidad de Concepción, pp. 105-108.
1976 «Esbozo fonológico del mapudungu, lengua de los mapuče o araucanos de Chile Central», *Estudios Filológicos,* Valdivia, 11: 143-153.
1978a «Mapuche-Español. Análisis fonológico contrastivo», *VICUS Cuadernos-Lingüística,* Amsterdam, II:57-85.
1978b «Terminaciones y transiciones en el verbo mapuche. Crítica y bases para una nueva interpretación»,. *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada,* Concepción, 16:167-179.

1979a *Semantic Ramifications of the Category of Person in the Mapuche Verb* [Spanish Text], Ph. D. Thesis, State University of New York at Buffalo, University Microfilms International.

1979b «¿Hay marcas de número en la tercera persona de los verbos mapuches? Una discusión sobre {engu} y {engün}», *Estudios Generales,* Santiago, 1:225-240.

1980-1981 «El paradigma mínimo de las formas verbales finitas en el mapudungu, lengua de los mapuče o araucanos del centro-sur de Chile», *Homenaje a Ambrosio Rabanales. Boletín de Filología. Universidad de Chile,* Santiago, XXXI:351-367.

1981 «La expresión de la circunstancia de compañía en mapuche: otra manifestación de la jerarquía interpersonal de focalización», *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos,* Lima, Perú, 1:101-133.

1983a «¿Alfabetizar y enseñar en mapudungu? ¿alfabetizar y enseñar en castellano? Alternativas para la escuela rural en la Araucanía chilena», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada,* Concepción, 21:59-64.

1983b «Dos cuentos mitológicos mapuches: el sumpall y el trülke wekufü. Una perspectiva etnográfica», *Acta Literaria,* Concepción, 8:5-36.

1984a *Textos Orales en Mapucheo Araucano del Centro-sur de Chile* [libro y cassette], Concepción, Editorial de la Universidad de Concepción, Colección Lenguas Vernáculas de Chile, 1.

1984b «Dieciocho kuṉeo (adivinanzas) mapuches», *Anales de la Universidad de Chile. Estudios en Honor de Rodolfo Oroz,* Santiago, 5.ª Serie, n.º 5:459-475.

1985 «Fray Félix José de Augusta. Su aporte a los estudios de la lengua y la cultura de los mapuches o araucanos», *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas,* Temuco, 2, 2:197-272.

por aparecer «The minimal verbal paradigm in Mapuche or Araucanian at the end of XVI century», *Language Change in South American Indian Languages,* Mary R. Key (ed.), University of Pennsylvania Press.

Sánchez, Gilberto

1989 «Relatos orales en pewenče chileno», *Anales de la Universidad de Chile. Estudios en Honor de Yolando Pino Saavedra,* Santiago, 5.ª Serie, n.º 17:289-360.

San Martín, Hernán

1972 *Los Araucanos,* Santiago, Empresa Editora Nacional Quimantu, Colección Nosotros los Chilenos, 8.

San Martín M., René
1976 «Machitun: una ceremonia mapuche», en Tom D. Dillehay (ed.), 1976:164-209.

Saugy, Catalina
1981-1982 «Los mapuches argentinos en la actualidad», *Cultura Mapuche en la Argentina,* Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, Instituto Nacional de Antropología, pp. 25-38.

Saunière, Sperata R. de
1975 *Cuentos populares araucanos y chilenos recogidos de la tradición oral,* 1916, 1918, Santiago, Editorial Nascimento.

Schindler, Helmut
1985 «Silver Jewelry of the Mapuche», *Ancient-Contemporary-Ethnic Ornament,* 8 (3):32-37.
1988 «Pillan 3... con reuerencia nombreys al Pillan y al Huecuvoe (L. de Valdivia, 1621, Sermon IV)», *Actas de Lengua y Literatura Mapuche,* Temuco, Universidad de La Frontera, pp. 183-204.

Sepúlveda, Gastón
1976 «Algunos aspectos de la fonología de los préstamos del español al mapudungu», en Tom D. Dillehay (ed.), 1976:41-68.
1978 «Algunos aspectos de la relativización en el mapudungu», *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada,* Concepción, 16:161-166.
1979 «Consideraciones lingüísticas a un plan de enseñanza básica para los mapuches de Chile», *Cuadernos de Filología,* Antofagasta, 11, 2:5-31.
1984 «Vitalidad etnolingüística de la lengua araucana», *Cultura Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas,* Temuco, 1, 1:223-238.

Silva, G., Osvaldo
1984 «En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos», *Cultura-Hombre-Sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas,* Temuco: 1, 1:89-115.

Slater San Román, Fernando
1979 «Análisis Estructural del Cuento de Animales Mapuche», Memoria para optar al Título de Antropólogo y al Grado de Licenciado en Antropología, Concepción, Universidad de Concepción.

Smeets, Ineke
1989 *A Mapuche Grammar,* Leiden, Doctoral Dissertation, Rijksuniversiteit te Leiden (citada en Rivano 1991).

Smith, Edmond Reuel
1855 *The Araucanians; or Notes of a Tour among the Indian Tribes of Southern Chile*, Nueva York, Harper and Brothers Publishers.

Sociedad Chilena de Lingüística
1986 «Encuentro para la Unificación del Alfabeto Mapuche. Proposiciones y Acuerdos», Arturo Hernández Sallés, Coordinador del Encuentro, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.
1988 *Alfabeto Mapuche Unificado*, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Regional Temuco.
1989 *Uso del Alfabeto Mapuche Unificado*, Temuco, Universidad de La Frontera.

Stark, Louisa R.
1970 «Mayan Affinities with Araucanian», *Papers form the 6th Regional Meeting. Chicago Linguistic Society*, Chicago, Illinois, pp. 57-69.

Stuchlik, Milan
1970 «Niveles de organización social de los mapuches», *Segunda Semana Indigenista*, Temuco, Escuelas Universitarias de La Frontera, pp. 99-115.
1974 *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*, Santiago, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.
1976 *Life on a Half Share*, Londres, C. Hurst and Co.

Suárez, Jorge A.
1959 «The phonemes of an Araucanian dialect», *IJAL*, 25,3: 177-181.
1964 Reseña a *Descripción fonológica del mapuche*, Sergio Echeverría Weasson, Concepción, Universidad de Concepción, 1963, [Versión preliminar de Echeverría, 1964], *IJAL*, 31, 3:284-286.

Titiev, Mischa
1951 *Araucanian Culture in Transition*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, Occasional Contributions, Museum of Anthropology, 15.

Tovar, Antonio
1961 *Catálogo de las Lenguas de América del Sur. Enumeración, con Indicaciones Tipológicas, Bibliografía y Mapas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Tovar, Antonio y Larrucea de Tovar Consuelo
1984 *Catálogo de las Lenguas de América del Sur. Con Clasificaciones, Indicaciones Tipológicas, Bibliografía y Mapas*, Madrid, Gredos.

Valdivia, Luis de
1606 *Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*, en Lima, por Francisco del Canto, Año 1606, edición facsimilar de Julio Platzmann, Leipzig, B. G. Teubner, 1887.

Valencia, Alba
1976 «Voces amerindias en el español culto oral de Santiago de Chile (I)», *Boletín de Filología. Universidad de Chile*, Santiago, XXVII:281-329.
1977 «Voces amerindias en el español culto oral de Santiago de Chile (II)», *Boletín de Filología. Universidad de Chile*, Santiago, XXVIII:315-374.
1984 «Minorías lingüísticas aborígenes en Chile. Situación actual», *Revista Chilena de Humanidades*, Santiago, 6:53-73.

Zapater, Horacio
1973 *Los Aborígenes a través de Cronistas y Viajeros*, Santiago, Editorial Andrés Bello.

ÍNDICE DE MATERIAS

Adaptación o acomodación al mundo natural y sobrenatural.

véase *Cuentos de brujos,* 4.
véase *Cuento de Manquián,* 4.

Adivinanzas (*kuŋeo~kunew~konew*).

Estructura típica. Textos. Bibliografía, 336-338.

Adjetivos.

1. Invariabilidad formal, 95.
2. Pluralización, 96.

Afrodisíaco.

Consumo de la glándula odorífera de la nutria como afrodisíaco, motivado en la magia participatoria, 297.

Alfabeto Mapuche Unificado.

véase *Fonología,* 1.

Alucinógeno.

Ingesta de *miyaye.*
véase *Lengua mapuche,* 4.

Animales.

1. Antromorfización de los animales, como estereotipos conductuales, observación de la conducta animal, conjunto de creencias asociadas a los animales.
   véase *Cuentos de animales,* 2, 3, 5, 6, 9, 11, 14, 19.
2. Conflicto entre el zorro y el puma, motivo recurrente en los cuentos de animales.
   véase *Cuentos de animales,* 5.

3. Consideración del puma como ingenuo y crédulo hasta la estupidez.
véase *Cuentos de animales,* 5.
4. Consideración de la nutria (huillín) y del zorro como los animales más astutos, falsos, traidores y lascivos de toda la naturaleza.
véase *Cuentos de animales,* 11.
5. Consideración de la bandurria como un ave arrogante, ridícula y de mal agüero.
véase *Cuentos de animales,* 19.

Araucano.

1. Denominación hispánica de la población mapuche libre, no sometida a la Corona española, 31.
2. Denominación académica de los mapuches del área central, entre el Bío-Bío y el Toltén, 30-31.
3. Denominación académica genérica de toda la población mapuche actual, 52, 58.

Artículos.

1. Definido e indefinido, 95.
2. Reforzado por *ta* y/o *fey*, 95.
3. Invariabilidad formal, 95.
4. Pluralización, 95.

Astucia.

Opuesta a la fuerza física.
véase *Cuentos de animales,* 3, 6, 11.

Auto-benefactivo.

Marcado por sufijación en el verbo, 136-137.

Autoridad.

Crisis de la autoridad tradicional genealógicamente motivada. Surgimiento de la autoridad basada en los atributos individuales.
véase *Cuentos de animales,* 7.

Bibliografía.

1. Panorama de las minorías vernáculas de Chile, 49.
2. Introducción general a la cultura mapuche, 49.
3. Introducción etnográfica sobre la cultura mapuche tradicional, 49-50.
4. Antropología socio-cultural sobre la sociedad mapuche moderna, 50-51.

5. Historia del contacto mapuche con pueblos llegados a su área de radicación, 51.
6. Documentos y testimonios sobre la cultura mapuche, 51-52.
7. Etnografía mapuche orientada hacia la percepción intracultural de la narrativa oral tradicional, 332.
8. Tesis de R. Lenz sobre la influencia del mapuche en el castellano de Chile, 53.
9. Hispanismos en el mapuche, 53.
10. Indigenismos léxicos en el castellano de Chile, 53.
11. Sociolingüística y bilingüismo, 53-54.
12. Bilingüismo *mapudungu*-castellano, 54.
13. Bilingüismo y educación formal escolar, 55.
14. Bilingüismo *mapudungu*-castellano. Desarrollo histórico, 55-56.
15. Bilingüismo *mapudungu*-castellano en Argentina, 56.
16. Fonología. Presentaciones del alfabeto mapuche unificado, 198.
17. Fonología. Descripciones fonológicas, 198-202.
18. Fonología y variación dialectal, 202.
19. Morfología del verbo, 206-208.
20. Gramáticas completas, 203-205.
21. Diccionarios, 332.
22. Onomástica. Nombres de persona. Nombres de lugar, 333.
23. Ediciones bilingües de cuentos mapuches, 333-334. De adivinanzas, 336-337.
24. Ediciones monolingües en castellano de cuentos mapuches, 334.
25. Introducción general a la narrativa mapuche. Documentación para el estudio histórico-comparado y tipológico, 338.
26. Análisis del contenido de cuentos míticos mapuches, 334-336.
27. Análisis simbólico de la versión mapuche del mito de Orfeo, 338.

Bilingüismo *mapudungu*-castellano.

1. Formación histórica de la situación bilingüe en La Araucanía, 39-40, 43.
2. Dominancia del castellano en la situación bilingüe en La Araucanía. Reducción del *mapudungu* a la vida intrafamiliar e intracomunal. Escuela y castellanización, 43-44.
3. El equilibrio del bilingüismo depende de la orientación de la vida individual, 43-49.
4. *Continuum* bilingüe entre dos extremos monolingües. Parámetros del *continuum* bilingüe: localización, antigüedad del contacto, posición personal ante el contacto, 45-46.

5. Bilingüismo diferenciado. El castellano para efectos vinculados a la sociedad nacional y el *mapudungu* en situaciones de orientación tradicional, 330.

Brujos *(kalko)*.

1. Su acción es contrarrestada por el *machi*.
   véase *Cuentos de animales*, 4, 18.
2. El brujo responsable de una muerte podía ser descubierto por medio de un *machitun* oficiado al difunto.
   véase *Cuentos de animales*, 19.
3. Atributos, costumbres y actividades de los brujos.
   véase *Cuentos de brujos*, 2.
4. Producen la muerte por administración de veneno.
   véase *Cuentos de difuntos*, 2.
5. Animan y manipulan a los demonios *(wekufü)*.
   véase *Cuento del trülke wekufü*, 2.

Castellano de Chile.

1. El *mapudungu* no tuvo incidencia en su formación histórica, 41.
2. No fue afectado por el contacto con el *mapudungu*, 41.
3. Influencia léxica del quechua en el castellano chileno, 41-43.

Castellano hablado por mapuches.

Continuum entre el castellano mapuchizado y el castellano nativo o casi nativo, 48.

Castellano mapuchizado.

En la población mapuche en la que predomina el *mapudungu*. Formación del castellano mapuchizado. Actitud de los hispanohablantes. Dificultades comunicativas de los hablantes de castellano mapuchizado. La castellanización deliberada de los niños en su familia transmite y fija el castellano mapuchizado, 47-48.

Categorías superiores de la humanidad.

Los hombres y los *sumpall* proceden de la división de la humanidad originaria causada por el diluvio universal.
véase Cuento del *trülke wekufü*, 2.
véase también *Cuento de Manquián*, 15.

Código ético.

1. Conducta frente al enemigo.
   véase *Cuentos de animales*, 10.
   véase *Cuentos de brujos*, 3.

2. Conducta frente a la agresión potencial y real.
véase *Cuentos de brujos,* 3.
3. Conducta frente a los brujos.
véase *Cuentos de brujos,* 3.

Comportamiento.

1. Masculino en el cortejo: ejecución de solos de birimbao *(trompe).*
véase *Cuentos de animales,* 12.
2. Femenino permisivo del rapto matrimonial.
véase *Cuentos del sumpall,* 3.
véase *Cuento del trülke wekufü,* 2.
3. De los difuntos.
véase *Cuentos de difuntos,* 2.

Composición del diálogo.

1. Distinción entre diálogo mínimo y diálogo expandido en vinculación a los sufijos de persona satélite y de persona focal, 122-125.
2. Diferencias entre el mapuche central y el huilliche, 128-129.

Cosmología tradicional.

Reflejada en un cuento de animales.
veáse *Cuentos de animales,* 18.

Cuasi-reflejo.

Verbos cuasi-reflejos, 129-130.

Cuentos de animales.

1. Textos bilingües, 286-289, 293-296, 300-304, 304-305, 308-314.
2. Reflejan una antropomorfización de los animales como estereotipos conductuales, 285.
3. Plantean un conflicto entre animales, en el cual el abuso de la fuerza física es contrarrestado por la astucia, 285.
4. Información etnográfica: el *machitun,* el *machi,* el *awün,* el *malon,* 289.
5. El conflicto entre el zorro y el puma, presentados como patriparientes. El puma oprime al zorro. La venganza del zorro. Venganza de sangre y responsabilidad compartida entre los miembros del linaje del ofensor. Vengaza menor, 285-286.
6. El cuento de *El zorro y el puma* (286-289). Interpretado como conflicto en el parentesco *malle* "tío paterno (de un hombre)/sobrino por el hermano (de un hombre)". Valor alegórico del cuento basado en la observación de la conducta real de los animales. Confrontación entre la fuerza y la astucia, 290-291.

7. Interpretación como la rebelión del individuo frente a la autoridad tradicional impuesta, genealógicamente motivada. Reflejo de los cambios ocurridos en la sociedad mapuche moderna en lo que respecta a la generación de la autoridad. Crisis de la autoridad tradicional. Crisis del linaje como núcleo de la organización social y desplazamiento hacia la familia individual, 291-293.
8. Interpretación del cuento en vinculación con las prácticas tradicionales de matrimonio: levirado, poliginia sororal, herencia filial y tensión del parentesco *malle,* 292-293.
9. El cuento de *El zorro y el huillín* (293-296). Basado en la observación de la conducta real de los animales, la proyección estereotipada de atributos humanos a los animales y creencias asociadas con ellos, 296-297.
10. Información etnográfica: consumo de afrodisíacos y magia participatoria; código de conducta frente al enemigo, 297, 300.
11. Interpretación del cuento como la confrontación entre los dos animales más astutos, traidores y lascivos del mundo, 296-297.
12. El cuento de *El zorro y el sillo* (300-304, 304-305). Información etnográfica, 298-300.
    Materias tratadas:
    — nomenclatura de parentesco (*pürimo, pürima, peñi, lamngen, deya, ñuke, chao, malle*) y relaciones entre familia individual y linaje;
    — pautas de comportamiento masculino en el cortejo: los solos de birimbao *(trompe).*
13. Interpretación del cuento desde la perspectiva del matrimonio preferencial del hombre con su prima cruzada materna. Alianzas matrimoniales entre linajes, 299-300.
14. Basado en la observación de la conducta real de los animales, 300.
15. Un rasgo gramatical del huilliche que aparece en el cuento, 304-305.
16. Interpretación de las variantes como reflejo de la práctica de la venganza frente a incumplimiento de la deuda contraída, 305.
17. Interpretación de las variantes como alternativa moderna frente a la caída en desuso de las prácticas matrimoniales antiguas, 305.
18. El cuento de *El zorro y la bandurria-machi* (308-314). Información etnográfica, 306-310.
    Materias tratadas:
    — interpretado como parodia o ridiculización del *machitun;*
    — el *machi* y los brujos *(kalko);*
    — el *machi* y su ritual: *machitun~datuwün*; el *ngillatun;*
    — cosmogonía tradicional reflejada en el cuento;
    — el *rewe* o altar del *machi,* 314.

19. Recursos de comicidad en el cuento: la parodia del canto mágico del *machi* y juego de palabras; administración del *machitun* a un cadáver destrozado; personificación del *machi* en una bandurria, ave considerada vanidosa, ridícula y de mal agüero, 315.

Cuentos de brujos *(kalko)*.

1. Textos bilingües, 269-274, 274-280, 280-281.
2. Atributos, costumbres y actividades de los brujos reflejadas en los cuentos, 268-269, 274.
3. Interpretados como manifestación de un código ético que regula la conducta positiva, valorada frente a la agresión potencial y real. La venganza de sangre y la solidaridad del grupo, 282, 283.
4. Interpretado como manifestaciones de una actitud de acomodación y adaptación al mundo natural y sobrenatural, 282-283.

Cuentos de difuntos.

1. Textos bilingües, 255-261, 261-264, 266-267.
2. Interpretados como exponentes de la concepción de la muerte y la vida después de la muerte, 264-268.
   Materias tratadas:
   — el viaje al país de los difuntos;
   — continuidad entre el mundo de los vivientes y el país de los difuntos;
   — apariencia física y necesidades naturales de alimentación, socialización, alcohol y sexo entre los difuntos;
   — la nocturnidad de la vida de los difuntos;
   — la etereidad del comportamiento de los difuntos;
   — comparación entre el Orfeo mapuche y el Orfeo clásico griego (véase también 338);
   — estados diurnos de los difuntos;
   — la muerte es causada por los brujos *(kalko)* por medio del veneno de piedra *(kura uñapuwe)* o de veneno corriente *(re uñapuwe meo müten)*;
   — ordalía teatral por fuego *(kopawün)* y el ingreso al país de los difuntos;
   — la vida de los difuntos es eterna;
   — la muerte mapuche no es la destrucción o negación de la vida.

Cuento de *El viejo Latrapay*.

1. Textos bilingües, 237-246. Variantes, 247-248.
2. Información etnográfica: situación de *kuñifall*, parentesco *weku*.
3. Versiones suavizadas y versiones duras, 246, 247-248.

4. La intervención divina protege a los jóvenes, 246.
véase también *infra,* 11, 12 y 13.
5. Significados literales de las palabras para «dios»; estructura formal y profundidad cognitiva, 246-247.
6. Interpretación de las versiones duras, como motivadas en la decisión del viejo Latrapay de retener a sus hijas como sus mujeres, 247-248.
7. Matrimonio, transmisión del tótem y tabú del incesto, y exogamia en sociedades matrilineales y uxorilocalizadas. La poliginia sororal, 248-249.
8. La decisión del viejo Latrapay en conflicto con un estado de organización social patrilineal y virilocalizada, 249-250.
9. Adecuación de la conducta de los jóvenes al estado patrilineal y virilocalizado. Tabú del incesto en este estado organizacional, 249-250.
10. El matrimonio con la prima cruzada materna no viola la patrilinealidad ni la matrilinealidad, 249.
11. La intervención divina apoya a los jóvenes porque actúan impecablemente al solicitar a sus primas cruzadas maternas, 249-250.
12. La intervención divina castiga al viejo Latrapay porque actuó frente a sus sobrinos como *pater familias,* y frente a sus hijas como marido potencial preferencial, 249.
13. Contradicción entre el papel de *pater familias* que ejerce la patria potestad sobre sus hijas, y el papel de marido preferente de las hijas de su mujer.
14. El castigo cósmico, 250.
15. Gratuidad y trivialización de las versiones suavizadas, 250-251.

Cuento de *Manquián (Mangkian).*

1. Texto bilingüe, 229-231. Variantes, 231-232.
2. Las versiones clásicas terminan con la radicación de Manquián en el mundo de las aguas, como un *sumpall*; las versiones modernas terminan como un cuento de *sumpall,* 232-233.
3. Contradicción de las versiones clásicas con la organización social mapuche actual, patrilineal y virilocalizada, 233.
4. Interpretado como la retención o secuestro matrimonial de un muchacho, dentro del contexto de una sociedad matrilineal y uxorilocalizada, 233.
5. Corresponde a una era anterior de la sociedad mapuche, en que ésta estuvo organizada en clanes totémicos matrilinealmente definidos y uxorilocalizados, 233.
6. Evidencia histórica: la organización social antigua según R. Latcham, en clanes matrilinealmente definidos y uxorilocalizados, 233-234.

7. Matrimonio, tabú del incesto y exogamia en este estado organizacional. Poliginia sororal, 234.
8. Tabú del incesto sobre la prima paralela materna, y matrimonio permisible con la prima cruzada materna, 234.
9. Contradicción entre la extensión de *sumpall*, el cuento en sí y el estado actual de la organización social mapuche. La poliginia sororal, 234-235.
10. Tránsito desde la matrilinealidad y uxorilocalización antigua hacia la patrilinealidad y la virilocalización moderna, 235.
11. Estado tradicional: virilocalización y matrilinealidad. La «doble filiación», 235, 236.
12. Origen y evolución del matrimonio por rapto y pago del precio de la novia. La compra de la novia, 235.
13. La poliginia sororal y el tabú sobre las primas paralelas maternas como remanentes o fósiles de la era matrilineal y uxorilocalizada. Matrimonio con la prima cruzada materna, 236.
14. Matrimonio preferente con la prima cruzada materna, 236.
15. Interpretado como reflejo del antiguo totemismo mapuche, 236-237.
Temas tratados:
— Manquián como el antepasado mítico que formó alianza con una roca animada de espíritu femenino;
— Origen de la concepción de las rocas como entidades femeninas: el diluvio universal;
— Veneración por las rocas de figura vertical *(vitral kura)*.
16. Interpretado como reflejo del ideal de fusión del hombre con la naturaleza, 236-237.

Cuentos del *sumpall*.

1. Texto bilingüe, 217-220.
2. El cuento como acto de discurso o evento intracultural. Necesidad de información etnográfica para su comprensión, 236, 220-221.
3. Interpretado desde la perspectiva de las prácticas tradicionales de matrimonio, 221-224.
4. Concepción del origen de la vida humana individual y el trazado del parentesco. Trazado patrilineal y trazado matrilineal, 221-222.
5. Parentesco y filiación patrilineal en la sociedad mapuche actual, 222.
6. La red de patriparientes como marco para la exogamia. Tabú del incesto. El tabú del incesto no incluye a la prima cruzada materna, 222, 222-223.
7. Virilocalización del matrimonio, 223.
8. Organización social actual en grupos de familias patrilinealmente emparentadas *(lof)*, 222-224, 246, 261, 291, 299, 308, 317, 319-321.

9. Formato de matrimonio en una sociedad patrilineal y virilocalizada. El rapto de mujeres desde otro *lof* y pago de una indemnización para evitar la guerra. Teatralización del rapto y convencionalización de la indemnización como precio de la novia. Compra de novia. Huida de la pareja, 223-224.
10. Comportamiento femenino permisivo del rapto matrimonial, 224.

Cuento del *tülke wekufü* («demonio cuero»).

1. Texto bilingüe, 225-227.
2. Interpretado desde la perspectiva de las prácticas matrimoniales tradicionales: negativa a aceptar el rapto de la muchacha como orientado al matrimonio, 227-229.
   Materias tratadas:
   - comportamiento femenino permisivo del rapto matrimonial;
   - el rapto de mujeres interpretado como agresión mayor;
   - la recuperación de la muchacha y la venganza de sangre;
   - las dos categorías superiores de la humanidad los *mapuche* y los *sumpall,* originadas a raíz del diluvio universal;
   - los *wekufü* como enemigos de la humanidad, animados por los brujos *(kalko).*

Cuentos hispánicos.

1. Textos bilingües, 317-321, 324-329.
2. Diferencias de contenido y de organización textual con respecto a los cuentos autóctonos, 317.
3. El cuento de *El Tesoro Enterrado* (317-321) puede ser un relato de ficción (*epeo*) o un relato definido como histórico (*ngütram*), 321.
4. Interpretado como reflejo de una cultura de pequeños agricultores insertos en el sistema económico europeo-occidental, 322-324.
   Materias tratadas:
   - la máquina trilladora como indicador de la situación de hombre rico en la conceptualización moderna;
   - la máquina trilladora como indicador de integración a una economía de producción para el mercado;
   - sistema económico tradicional;
   - posesión y uso de monedas de plata españolas y chilenas;
   - el concepto tradicional de hombre rico (*üḻmen*);
   - necesidad y medios de obtención de dinero en la época actual;
   - el dinero concebido como equivalente universal;
   - la pobreza como rasgo definitorio de la sociedad mapuche actual;
   - buena integración conceptual al sistema económico moderno y conflicto con la realidad.

5. El cuento de *Antonio, el hijo mágico* (324-329). Motivos tomados de la literatura folklórica europea. Aprendidas por vía oral, de los agricultores y colonos hispanos. Relación entre los cuentos adquiridos y los cuentos tradicionales. Los cuentos hispánicos aceptados se han hecho arcaicos en su grupo de origen. El ingreso de cuentos hispánicos sigue la pauta mapuche general de adquisición de objetos culturales hispánicos. La conducta narrativa se sale del patrón del bilingüismo diferenciado, 329-330.

Demonios (*wekufü*).

Enemigos de la humanidad, animados por los brujos (*kalko*).
véase *Cuento del trülke wekufü*, 2.

Demostrativos.

1. Funcionan como pronombres o como adjetivos, 97.
2. Usos del demostrativo *fey*, 97, 98.
3. Usos del demostrativo *kisu~kidu*, 97-98.
4. Dual y plural en los demostrativos: las partículas *engu* y *engün*, 98.

Dialecto.

En sentido técnico, 59.

Dialectos mapuches.

véase *Fonología*, 2, 3.
véase *Lengua mapuche*, 2.
véase también *Huilliche*, *moluche*, *pehuenche* y *picunche*.

Diluvio universal.

Dividió la humanidad originaria en humanidad de la tierra (*mapuche*) y humanidad de las aguas (*sumpall*).
véase *Cuento del trülke wekufü*, 2.
véase *Cuento de Manquián*, 15.

Dinero.

1. El dinero, concebido como equivalente universal.
2. Necesidad de dinero y medios de obtención.
   véase *Cuentos hispánicos*, 4.

Dios.

Significados literales de las palabras para «dios» y profundidad cognitiva. Atributos de la divinidad. Intervención divina en los asuntos humanos: protección y castigo.
véase Cuento de *El viejo Latrapay*, 4, 5, 11, 12, 13.

Doble filiación.

Etapa de transición en la organización social mapuche.
véase *Cuento de Manquián*, 10, 11.

Economía.

Sistema económico tradicional y acomodaciones a la vida moderna. Adaptación conceptual y práctica al sistema económico europeo-occidental.
véase *Cuentos hispánicos*, 4.

Exogamia.

véase *Matrimonio*, 5, 12, y *parentesco*, 7.

Flexión verbal obligatoria finita.

1. Expresa por medio de sus sufijos las distinciones de modo, persona focal y número, 112.
2. Tema y flexión, 112-113.
3. Estructura interna, 113.
4. Procesos fonológicos en la flexión verbal obligatoria finita, 114-115.
5. Regularidad de la flexión verbal obligatoria finita, 116.

Flexión verbal obligatoria no finita.

Marcada por un conjunto de ocho sufijos, 161.

Flexión verbal opcional finita.

1. Su presencia en la forma verbal no está estructuralmente requerida, sino que depende de las necesidades del hablante, 120.
2. Orden interno de los sufijos de la flexión verbal opcional finita, 154-158.
3. Condiciones de concurrencia de los sufijos de flexión verbal opcional finita, 158-159.

Flexión verbal opcional no finita.

Muy similar a la flexión verbal opcional finita, pero su aparición es más restringida, 163.

Fonología.

1. Transcripción por el alfabeto mapuche unificado. Vocales. Semiconsonantes. Consonantes. Estructura de la sílaba. Distribución de los sonidos de la sílaba. Acento y tono. Pausas e inflexiones, 73-86.

2. Variación fonológica dialectal. Pronunciación de los dialectos nortinos (*picunche*). Pronunciación del pehuenche del alto Bío-Bío. Fonología del huilliche, 86-88.
3. Fluctuación de fonemas en mapuche central. Fluctuación de fonemas y valores afectivos. La palatización como recurso de expresión de afectividad. Fluctuación de fonemas y variación dialectal. El huilliche: fluctuación de fonemas y desmantelamiento fonológico. Castellanización de la fonología huilliche por efecto del bilingüismo. Unidad fonológica del mapuche. El grupo central: moluche-pehuenche y picunche. El pehuenche del alto Bío-Bío como isla lingüística, 88-92.
4. Procesos fonológicos en la flexión verbal obligatoria finita, 114-115.

Formación de sustantivos derivados.

Por sufijación al sustantivo primitivo, 96-97.

Formas *-am*.

1. En oraciones subordinadas de finalidad adverbiales y adjetivales. Iniciadas por *fey* o *feymeo*, se asemejan a las oraciones subordinadas consecutivas, 179-180.
2. En oraciones subordinadas de adverbio relativo *cheo* "(lugar) donde", 181.
3. En oraciones interrogativas de lugar, introducidas por el pronombre interrogativo *¿cheo?* "¿dónde?", 181.

Formas *-el*.

1. Distribución, 168-170.
   Materias tratadas:
   — en oraciones subordinadas sustantivas subjetivas y objetivas;
   — pasivización;
   — en oraciones subordinadas completivas de *müley* "es necesario, es preciso" y de *pingey* "es llamado, es dicho";
   — en oraciones subordinadas causales;
   — en oraciones subordinadas consecutivas;
   — en oraciones subordinadas de finalidad, siempre combinadas con el sufijo *-a* de futuro (*-a-el*);
   — en oraciones subordinadas adjetivas de adverbio relativo, siempre combinadas con el sufijo *-a* de futuro (*-a-el*).
2. En oraciones subordinadas adjetivas pasivas pasadas o futuras (combinadas con el sufijo *-a* de futuro), 170-175.
   Materias tratadas:
   — sustantivación;
   — la forma lexicalizada *iael* "comida, alimento";

— puede estar removida o distanciada de su sujeto;
— combinadas con el sufijo *-chi* en oraciones subordinadas adjetivas pasivas antepuestas a su sustantivo; frecuentemente mínimas.

Formas *-elchi*.

Obtenidas por sufijación de *-chi* a las formas *-el*. Usos, 174-175.

Formas *-eteo*.

Similitud distribucional con las formas *-el* y diferencia semántica, 175-176.

Formas *-lu*.

1. Distribución, 163-165.
   Materias tratadas:
   — en oraciones subordinadas adverbiales de finalidad;
   — en oraciones subordinadas causales;
   — en oraciones subordinadas de tiempo;
   — en oraciones subordinadas adjetivas activas restrictivas y no restrictivas;
   — pasivización;
   — sustantivación de la oración subordinada adjetiva.
2. Las formas *-lu* combinadas con el sufijo *-chi* en pehuenche y en los otros dialectos mapuches. En oraciones subordinadas adjetivas antepuestas a su sustantivo, frecuentemente mínimas, 166.
3. Las formas *-lu* en alternativa con las formas verbales finitas en la conversación informal, 166-167.

Formas *-(lu)chi*.

Obtenidas por sufijación de *-chi* a las formas *-lu*. Caída de la sílaba *-lu-* en mapuche y conservación en pehuenche. Usos, 166.

Formas *-mum*.

En oraciones subordinadas intransitivas de adverbio relativo *cheo* "(lugar) donde", 182-183.

Formas *-n*.

1. Como sustantivo verbal, 176-177.
2. En oraciones subordinadas sustantivas subjetivas y objetivas, 177-178.
3. En oraciones subordinadas de modo, 178.
4. Como participio pasivo pasado, 178-179.

Formas *-yüm*.

En oraciones subordinadas de tiempo. Pasivización. Alternancia con las formas *-lu*, 167-168.

Formas *-uma*.

En oraciones subordinadas adjetivas, 168.

Formas verbales expandidas.

Constan del tema, la flexión verbal obligatoria finita y uno o más sufijos verbales opcionales, 139.

Formas verbales finitas y no finitas.

Diferencias en la estructura interna y en la distribución externa, 107-109.

Formas verbales mínimas.

Constan del tema y la flexión verbal obligatoria finita, 139.

Formas verbales no finitas.

Estructura interna y distribución externa, 161-163.

véase Formas *-am*.
Formas *-el*.
Formas *-eteo*.
Formas *-lu*.
Formas *-mum*.
Formas *-n*.
Formas *-yüm*.
Formas *-uma*.

Género.

Natural en los sustantivos, 93-94.

Grupalizadores.

Una subclase de los pronombres personales que aparece en el complemento circunstancial de compañía, 99-100.

Guerra.

1. Defensiva por la autonomía territorial, 36, 37-38, 43.
2. Levantamientos generales contra la incorporación a la República. Campaña de Pacificación de La Araucanía, 38-39.
3. Formato tradicional, 289.

Habla alucinada.

véase *Lengua mapuche*, 4.
véase también 307, 308, 309.

Herencia filial.

véase *Cuentos de animales*, 8.

Huilliche (dialecto mapuche).

1. Un dialecto mapuche distinguido por R. Lenz.
   véase *Lengua mapuche. Unidad y variación dialectal.*
2. Diferencias fonológicas con el mapuche central.
   véase *Fonología. Variación fonológica dialectal.*
3. Diferencias gramaticales con el mapuche central.
   véase *Jerarquía de focalización y composición del diálogo.*
   véase también 304-305.

Huilliche (subgrupo mapuche).

Denominación académica de la población mapuche del área sur, entre Valdivia y Chiloé. Significado en mapuche, 31.

Indirectizantes.

1. Sufijos verbales que transforman al paciente en paciente indirecto, 131-133.
2. Resuelven la ambigüedad del posesivo *ñi* de primera persona singular y de tercera persona, 133.
3. Separativos y aproximativos, 132-133.
4. De segundo grado, 134.
5. Implicaciones cognitivas, 134-136.

Jefe genealógico (*longko*).

Crisis de sus papeles tradicionales en la sociedad mapuche moderna, 292.

Jerarquía de focalización.

1. Regula la relación entre la categoría gramatical de persona, y la distinción persona focal/persona satélite, 125-127.
2. Coocurrencia entre los sufijos de persona satélite y los sufijos de persona focal, 127.
3. Diferencias entre el mapuche y el huilliche, 128-129.
4. Implicaciones cognitivas, 134-136.

Lafquenche (subgrupo mapuche).

Denominación académica de los mapuches radicados en el área costera de La Araucanía, 31.

Lengua y dialecto.

1. Conceptos populares de lengua y dialecto, 339-341.

2. Calificación popular del mapuche como un dialecto, 339-340.
3. Falta de fundamento de la calificación popular del mapuche como un dialecto, 341-342.
véase *Dialecto*.

Lengua y texto narrativo.

1. Alteraciones estilísticas de la fonología normal de la lengua, 214.
2. Palatalizaciones afectivas, 214.
3. Onomatopeyas, 214.
4. Uso del sufijo verbal *-rke* reportativo, 213, 336.
5. Uso de la forma impersonal *piam* "se dice, se cuenta", 213, 336.
6. Uso del sufijo *-nge* de persona satélite, combinado con el sufijo *-ke* habituativo, 213.
7. Uso de fórmulas ilativas con entonación ascendente como recurso de suspenso y expectación. Fórmulas de relleno. Uso de oraciones subordinadas adverbiales circunstanciales, 214.
8. *Mapudungu* y castellano, 330.

Lengua mapuche o lengua araucana.

1. Denominaciones modernas internas. Denominaciones antiguas externas. Semántica de las denominaciones. Discusión sobre el término *araucano*, 57-58.
2. Unidad y variación dialectal. Los dialectos mapuches según R. Lenz. La división dialectal de R. A. Croese. Diferenciación dialectal. La población mapuche actual según la división dialectal de R. Lenz. Vitalidad del dialecto huilliche. El dialecto pehuenche. *Continuum* dialectal. Percepción interna de la unidad de la lengua mapuche, 59-63.
3. Unidad y variación sociolingüística. Variación por factores situacionales. Usos especializados de la lengua. Habla alucinada del *machi*. Habla alucinada por ingesta de *miyaye*. Variación lingüística y bilingüismo, 63-64.
4. Efectos del contacto con el castellano en el vocabulario (hispanismos léxicos) y en la estructura gramatical, 40-41.
5. Deterioro y desmantelamiento en personas bilingües en las que predomina el castellano, 48.
6. Filiación genética y relaciones de parentesco lingüístico. Posición aislacionista de R. Lenz. Programa de estudios histórico-comparados de S. Englert. Situación actual de los estudios de parentesco lingüístico: L. R. Stark y E. P. Hamp; E. Loos y M. R. Key; D. L. Payne, 64-67.
7. Clasificaciones tipológico-regionales: J. H. Greenberg; A. Tovar. Caracterizaciones tipológicas modernas: Tipo Andino (A. Tovar); «Fixed-

order-word type» (P. L. Garvin); polisintética y aglutinante (B. Comrie). Polisíntesis y aglutinación en el verbo mapuche, 67-70.
8. Influencia del quechua en los numerales altos, 101.

Levirado.

véase *Cuentos de animales*, 8.

Linaje.

1. Como criterio definitorio de los grupos residenciales, 222.
2. Crisis del linaje como núcleo de la organización social.
véase *Cuentos de animales*, 7.
3. Nomenclatura de parentesco y relaciones entre linaje y familia individual.
véase *Cuentos de animales*, 12.
véase también *Matrimonio, Organización social y Parentesco.*

Machi.

1. El *machi* y los brujos (*kalko*). El ritual del *machi* para la recuperación de la salud individual (*datuwün~machitun*). El *machi* y la ceremonia de rogativa colectiva (*ngillatun*).
véase *Cuentos de animales*, 18.
2. El *machi* y su ritual parodeados en un cuento de animales.
véase *Cuentos de animales*, 18, 19.

Magia participatoria.

Manifestada en el consumo, como afrodisíaco, de la glándula odorífera de la nutria, 297.

Magia verbal.

El canto del *machi* como orientado a poner en operación la fuerza realizadora de la palabra, 307-308.
El canto del *machi* parodiado en un cuento tradicional.
véase *Cuentos de animales*, 19.

Mapuche o mapunche.

1. Significado categorial amplio, 17.
2. Autodenominación moderna surgida por necesidad identificatoria frente al contacto externo, 29-30.

Mapuches o araucanos.

1. Población actual. Área de localización. Emigración a las ciudades. Mapuches en Argentina. Actividades laborales y economía. Tipo de

asentamiento y niveles de organización social. La comunidad. Familia individual. Distribución espacial de las casas y las parcelas. Retención del *mapudungu* y de la cultura tradicional, 27-29.
2. Siglo XVI. Masa poblacional y área de mayor concentración. Autodenominaciones. Denominaciones externas de los distintos grupos locales, 29-32.
3. Teorías sobre su origen prehistórico, 32-35.
4. Siglo XVI. Área total ocupada. Unidad lingüística y diferencias culturales regionales, 35.
5. Siglo XVI. Dominación incaica hasta el Maule. Autonomía territorial al sur del Maule, 35-36.
6. Siglo XVII. Ocupación hispánica gradual del territorio mapuche al sur de Valdivia, 36-37.
7. Extinción de los mapuches del área sur (huilliches) durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Grupos residuales actuales, 37.
8. Extinción de los mapuches del área norte (picunchea) en el siglo XVIII, 37.
9. Siglo XVI. Reacción defensiva de la población mapuche central. Autonomía territorial de los mapuches entre el Bío-Bío y el Toltén. Influencia cultural quechua e hispánica, 37-38.
10. Incorporación a la República. Levantamientos generales. Campaña de Pacificación de La Araucanía. Radicación de los mapuches en reducciones. Occidentalización de La Araucanía. Implementación de políticas asimilatorias, 38-39.

Matrimonio.
1. Prácticas tradicionales de matrimonio: levirado, poliginia sororal, herencia filial; tensión del parentesco *malle*.
véase *Cuentos de animales*, 8.
2. Matrimonio preferencial del hombre con su prima cruzada materna.
véase *Cuentos de animales*, 13.
véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 2, 8, 9, 10, 11.
véase *Cuento de Manquián*, 8, 13.
véase *Cuento del sumpall*, 6.
3. Caída en desuso de las prácticas tradicionales de matrimonio.
véase *Cuentos de animales*, 17.
4. Matrimonio en el país de los difuntos, 265-266.
5. Matrimonio, transmisión del tótem, tabú del incesto y exogamia en sociedades matrilineales y uxorilocalizadas; poliginia sororal.
véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 7.
véase *Cuento de Manquián*, 6, 7, 8.

6. Retención y secuestro matrimonial de muchachos en sociedades matrilineales y uxorilocalizadas.
véase *Cuento de Manquián*, 4, 6, 7.
8. Poliginia sororal.
véase *Cuento de Manquián*, 9.
9. Origen y evolución del matrimonio por rapto y precio de la novia. La compra de la novia.
véase *Cuento de Manquián*, 12.
10. Poliginia sororal y tabú sobre las primas paralelas maternas como fósiles o remanentes de la era matrilineal uxorilocalizada.
véase *Cuento de Manquián*, 13.
11. Mecanismos de matrimonio en la sociedad mapuche actual, patrilineal y virilocalizada.
véase *Cuento del sumpall*, 6, 7, 8, 9.
12. Matrimonio, tabú del incesto y exogamia en sociedades patrilineales y virilocalizadas.
véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 8, 9.
véase *Cuento del sumpall*, 6, 7, 8, 9.

Moluche o ngoluche (dialecto mapuche).

Un dialecto mapuche distinguido por R. Lenz, v. *Lengua mapuche. Unidad y variación dialectal.*

Moluche (subgrupo mapuche).

Denominación académica de la población mapuche central, entre el Bío-Bío y el Toltén. Uso de las palabras mapuches *molu-che* ~ *ngolu-che* ~ *ngulu-che*, 31.

Modo.

1. Indicativo o real, subjuntivo o hipotético, e imperativo o volitivo, 109, 110.
2. Dos tipos de subjuntivos: hipotético y volitivo negativo, 146-147.
3. véase también *Flexión verbal obligatoria finita. Tema y flexión. Estructura interna.*

Monedas.

1. Uso tardío de las monedas de plata españolas y chilenas como objeto ventajosamente trocable 323.
2. Uso tardío de las monedas de plata españolas y chilenas como materia prima para la fabricación de objetos prestigiosos 323.
3. Acumulación de monedas y concepto de riqueza personal.
véase *Cuentos hispánicos*, 4.

Muerte.

Concepción de la muerte. La vida de los difuntos. La muerte causada por los brujos. Ordalía teatral por fuego (*kopawün*).
véase *Cuentos de difuntos*, 2.

Narrativa oral tradicional.

1. Narrativa de ficción (*epeo*) y narrativa histórico-legendaria (*ngütram*), 211.
2. La distinción entre narrativa de ficción y narrativa histórico-legendaria no se vincula tanto con el tema en sí, como con la orientación personal del narrador y/o del auditorio, 212, 216, 321.
3. La semántica de los términos *epeo* y *ngütram*, 335-336.
4. Baja formalización de los textos narrativos, 211.

   Materias tratadas:
   - pautamiento tradicional del argumento y libertad individual para la construcción del texto del relato;
   - variantes personales y ocasionales del relato.
5. Organización interna del texto narrativo, 212.

   Materias tratadas:
   - disposición argumental; textos de argumento compacto; combinación y cruce de relatos; desprendimiento de subsecuencias narrativas; repetición de episodio en distintos relatos.
6. Composición del texto narrativo, 212.

   Materias tratadas:
   - título y fórmulas introductorias;
   - presentación de los personajes y desarrollo de la acción;
   - enunciados narrativos, monólogos, diálogos y enunciados de orientación, ambientación y evaluación;
   - desenlace y coda evaluativa o didáctica;
   - fórmulas de cierre.
7. Uso de la cita directa en forma de monólogo o de diálogo. Fórmulas de anuncio y cierre de la cita. Complejidad interna de las citas, 213-214.
8. Inclusión de trozos cantados en los cuentos festivos, 213-214.
9. Los temas de la narrativa de ficción, 215, 337.
10. Como acto de discurso o evento intracultural, 217.
11. Necesidad de información cultural para su comprensión, 221.
12. Contextos y funciones sociales; la transmisión cultural y la formación de la identidad sociocultural, 253.
13. Como fuente de aprendizaje etnográfico, 253-254.

Materias tratadas:
— ventaja sobre otros procedimientos de obtención de datos culturales;
— niveles de contenido cultural.
14. Impacto de la cultura hispánica sobre la narrativa mapuche, 330-331.

Nexos.

1. Las postposiciones *meo* y *püle*; partículas preposicionales, 103-105.
2. El nexo causativo *am*, 164.
3. Los nexos consecutivos *feymeo* y *famngechi*, 170.

Numerales.

1. El sistema numeral, 101-103.
2. Subsistemas numerales, 103.
3. El numeral *kiñe* "uno" se utiliza como artículo indefinido, 103.
4. Numerales altos tomados del quechua, 101.

Número.

1. Plural de sustantivos por medio de la partícula libre *pu*, 94.
2. Plural del artículo indefinido *kiñe* por medio del sufijo *-ke*, 95.
3. Plural de los adjetivos del sufijo *-ke*, 96.
4. Dual y plural en los pronombres demostrativos de tercera persona, por medio de las partículas libres *engu* y *engün*, 98.
5. Dual y plural en los verbos en tercera persona por medio de las partículas libres *engu* y *engün*, a veces aglutinadas en la forma verbal en las variantes cortas *ngu* y *ngün*, 98-99.
6. En la persona focal primera y segunda de los verbos, 110-112.
7. Los sufijos de persona satélite tercera no están marcadas por número, 120-121.
véase también *Composición del diálogo.*

Oraciones coordinadas.

Llevan formas verbales finitas en su predicado, 108.

Oraciones independientes.

Llevan formas finitas en su predicación, 107.
Uso alternante de las formas *-lu*, 166-168.

Oraciones subordinadas.

Llevan formas verbales no finitas en su predicado, 108.
véase también *Formas-am, -el, -elchi, -eteo, -lu, -(lu)chi, -mum, -n, -yüm* y *-uma.*

Oraciones subordinantes.

Llevan formas verbales finitas en su predicado, 108.

Ordalía por fuego (*kopawün*).

véase *Cuentos de difuntos*, 2.
véase también, 216, 268.

Orfeo.

Versión mapuche del mito del Orfeo.
véase *Cuentos de difuntos*, 2.

Organización social.

1. Contemporánea, en grupos de familias patrilinealmente emparentadas (patri-linajes).
   véase *Cuento del sumpall*, 5, 6, 7, 8.
   véase *Cuento de Manquián*, 3, 9.
2. Antigua, en grupos de familias matrilinealmente emparentados (matri-linajes).
   véase *Cuento de Manquián*, 4, 5, 6.
3. Era transicional o de «doble filiación».
   véase *Cuento de Manquián*, 10, 11.
   véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 6, 7, 8, 9.

Paradigmas verbales finitos.

Organizados según las distinciones de modo, persona focal y número, 111-112.

Paradigma verbal no finito.

Compuesto por un conjunto de ocho sufijos que forman la flexión verbal no finita, 161-162.

Parentesco.

1. Parentesco *malle*.
   véase *Cuentos de animales*, 2, 7, 8, 12.
   Parentescos *pürimo, pürima, peñi, lamngen, deya* y *chao*.
   véase *Cuentos de animales*, 12.
   Parentesco *ñuke*.
   véase *Cuentos de animales*, 12.
   Parentesco *weku*.
   véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 2.
2. Parentesco matrilineal.
   véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 5.
   véase *Cuento de Manquián*, 4, 5, 6, 7, 8.

3. Parentesco patrilineal.
véase *Cuento de Manquián*, 9.
véase *Cuento de sumpall*, 6, 7, 8, 9.
4. Sistemas de trazado de parentesco.
véase *Cuento de sumpall*, 4.
5. Estado transicional. La «doble filiación».
véase *Cuento de Manquián*, 11.
6. Tránsito desde el parentesco matrilineal al parentesco patrilineal.
véase *Cuento de Manquián*, 10.
7. La red de patri- o matri-parientes delimita el marco para la exogamia. Tabú del incesto.
véase *Matrimonio*, 5, 7, 8, 11, 12.
véase también *Organización social.*

Participativo.

Marcado por sufijación en el verbo, 137.

Pater familias.

véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 12, 13.

Patria potestad.

véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 12, 13.

Pehuenche o pehuenche chileno (dialecto mapuche).

1. Un dialecto mapuche distinguido por R. Lenz.
véase *Lengua mapuche. Unidad y variación dialectal.*
2. Diferencias fonológicas con el mapuche central.
véase *Fonología, variación fonológica dialectal.*
3. Una diferencia gramatical con el mapuche central, 166.

Pehuenche (subgrupo mapuche).

1. Denominación académica de los mapuches del área cordillerana, 31.
2. La forma etimológica *pewenche* usada ocasionalmente como autodenominación, 32.

Persona focal.

1. Como expresión del tópico y la composición del diálogo: primera, segunda, tercera, 109-110.
2. Distinciones de número en la persona focal primera o segunda: singular, dual y plural, 110.
3. El número en la persona focal tercera, 111, 116-118.
4. Persona focal y persona satélite, 119-120.

5. Significado de la persona focal, 122-123, 130.
véase también *Flexión verbal obligatoria finita. Tema y flexión. Estructura interna y Jerarquía de focalización.*

Persona satélite.

1. En oposición a persona focal en la expresión de interacciones, 119.
2. Sufijos de persona satélite, 120-125.
3. Clases posicionales de sufijos de persona satélite, 154-155, 157.
4. Significado de los sufijos de persona satélite en relación a las distinciones de persona y al papel de agente o paciente, 122-123.
5. Significado de los sufijos de persona satélite en relación a las distinciones de composición del diálogo (mínimo y expandido), 122-125, 129.
véase también *Jerarquía de focalización.*

Picunche (dialecto mapuche).

1. Un dialecto mapuche distinguido por R. Lenz.
véase *Lengua mapuche. Unidad y variación dialectal.*
2. Diferencias fonológicas con el mapuche central.
véase *Fonología. Variación dialectal.*

Picunche (subgrupo mapuche).

Denominación académica de la población mapuche radicada a la llegada de los españoles entre el valle del Aconcagua y el Bío-Bío. Significado en mapuche, 30.

Pobreza.

1. Posición de los mapuches dentro del segmento más pobre del campesinado chileno.
2. Atributo autodefinitorio de la identidad sociocultural mapuche.
véase *Cuentos hispánicos*, 4.

Poligonía sororal.

véase *Cuentos de animales*, 8, 13.
véase *Cuento de El viejo Latrapay*, 7, 9.
véase *Cuento de Manquián*, 9, 13.
véase *Matrimonio*, 1, 5, 8, 10.

Posesivos.

1. Reforzados por la partícula *ta*, 100.
2. Reforzados por los pronombres personales, 100.

3. Ambigüedad del posesivo *ñi* de primera persona singular y de tercera persona, resuelta por los indirectizantes, 132.
4. Su funcionamiento como marcas de persona en las oraciones subordinadas, 168, 172-173, 177, 178, 179, 182.

Promauca.

Forma hispanizada de la denominación quechua de los mapuches radicados al sur del Maule. Significado quechua, 30.

Pronombres personales.

1. De primera y segunda persona en singular, dual y plural, 98.
2. Uso del demostrativo *fey* como pronombre personal de tercera persona, solo o aglutinado con las partículas *engu* y *engün*, de dual y plural, 98-99.
3. Usos de los pronombres personales, 99.
4. Grupalizadores, 99-100.
5. Uso de los pronombres personales en condiciones de énfasis o de contraposición entre personas, 116-117.

Puelche (subgrupo mapuche).

Denominación académica de la población mapuche argentina, 31.

Rapto.

1. El rapto matrimonial de mujeres.
véase *Matrimonio*, 9, 11.
2. El rapto de mujeres como agresión mayor.
véase *Cuento del trülke wekufü*, 2.

Reflejo-recíproco.

1. Formas verbales reflejo-recíprocas, 129-130.
2. Traslado parcial entre el subsistema reflejo-recíproco y el subsistema de personas satélite, 130-131.

Riqueza.

Concepto tradicional y moderno.
véase *Cuentos hispánicos*, 4.

Rocas.

Las rocas como tótem. Origen de la concepción de las rocas como animadas de espíritu femenino.
véase *Cuento de Manquián*, 15.

Rocas verticales (*witral kura*).

Veneración por las rocas de figura vertical.
véase *Cuento de Manquián*, 15.

Secuestro.

1. Secuestro de mujeres como agresión mayor.
   véase *Cuento del trülke wekufü*, 2.
2. Secuestro o retención matrimonial de muchachos en la era matrilineal y uxorilocalizada.
   véase *Cuento de Manquián*, 4, 6, 7.

Sentido.

Sufijos de sentido en el verbo: negativo y afirmativo enfático, 146-149.
Materias tratadas:
- significado afirmativo de la forma no marcada;
- la negación en modo indicativo;
- la negación en subjuntivo hipotético;
- el subjuntivo volitivo negativo; el sufijo de volición negativa;
- el sufijo de volición negativa funciona como negación del modo imperativo;
- el sufijo de afirmación enfática en indicativo e imperativo y en subjuntivo hipotético.

Subordinación de oraciones.

Finas relaciones de subordinación por las formas verbales no finitas, 161.

Sufijos adverbiales.

1. Sufijos del verbo que expresan variados detalles físicos y espirituales de la acción, 149-151.
   Materias tratadas:
   - el sufijo perceptivo-reportivo *-rke*, unido a verbos y sustantivos;
   - el sufijo habituativo *-ke*, solo y combinado con el sufijo *-fu* de tiempo;
   - el sufijo repetitivo-inversivo *-tu*;
   - el sufijo de *-pe* de aproximación al momento del habla;
   - el sufijo obstinativo *-ka*;
   - el sufijo perfectivo *-uye*;
   - el sufijo *-püda* ~ *püra* ~ *püsa* de acción ejecutada sin necesidad o contra toda expectación de resultado.
2. Combinaciones significativas de sufijos adverbiales:
   - interrogativo-dubitativa, 151-152.
   - conclusiva, 152.

— cesativa, 153.
— el sufijo de acción repentina *-rume*, 153-154.

Sufijos locativos.

1. Sufijos adverbiales que sitúan la acción en un punto dado del espacio: translocativo *-pu*, cislocativo *-pa* y translocativo de finalidad o propósito *-me*, 152-153.
2. Combinación de los locativos *-pa* y *-me* con los sufijos de manera, 153.

Sufijos de manera.

Sufijos adverbiales que combinados con los sufijos locativos, indican la manera en que la acción se ejecuta, 153.
Materias tratadas:
— el sufijo *-yekü*, combinado con los locativos *-pa* y *-me*;
— el sufijo *-r*, combinado con los locativos *-pa* y *-pu*.

Sustantivos.

1. Simplicidad de su estructura interna: invariabilidad formal, 93.
2. Expresión del género natural, 93-94.
3. Expresión del número, 94-95.
4. Formación de sustantivos derivados, 96-97.

Tabú del incesto.

véase *Matrimonio*, 5, 7, 10, 12.

Tema verbal.

Tema y flexión, 112-113.

Temas verbales.

1. Constitución interna (simples y complejos), 185-187.
2. Transitivadores y causativos, 186-187.
3. Temas durativos o progresivos, 187-188.
4. Temas iterativos, 188-189.
5. Temas durativo-iterativos, 189.
6. Seriación de raíces, 189, 192.
7. Sufijos temáticos, 189-192.
8. Gramaticalización de raíces con significado adverbial, 192.
9. Modales, 192.
10. Verbalización y verbalizadores, 193-195.
11. Incorporación del objeto, 195-196.
12. Verbalización de frases, 196-197.
13. Forma denominativa, 197-198.

Textos bilingües.

1. El *sumpall* (cuento), 217-220.
2. El *trülke wekufü* (cuento), 225-227.
3. El cuento de Manquián, 229-231, 231-232.
4. El cuento de El viejo Latrapay, 237-246, 247, 248.
5. Un viaje al país de los difuntos (cuento), 255-261.
6. Una visita de los difuntos al mundo de los vivientes (cuento), 261-264.
7. Un hombre llega casualmente al país de los difuntos (cuento), 266-267.
8. La mujer bruja y su hijo (cuento), 269-274.
9. La muchacha *chongchong* (cuento), 274-280.
10. El hombre *chongchong* y su compadre *wingka* (cuento), 280-281.
11. El zorro y el puma (cuento), 286-289.
12. El zorro y el huillín (cuento), 293-296.
13. El zorro y el sillo (cuento), 300-304, 304-305.
14. El zorro y la bandurria-machi (cuento), 308-314.
15. Un tesoro enterrado (cuento), 317-321.
16. Antonio, el hijo mágico (cuento), 324-329.
17. Las tijeras (adivinanza), 336-337.
18. El huso de hilar (adivinanza), 337.

Tiempo.

1. Sufijos de tiempo en el verbo, 139-146.
   Materias tratadas:
   — valor temporal de la forma no marcada;
   — el sufijo *-fu*; significado básico; la contraexpectación;
   — el sufijo *-a*; significado básico; usos translaticios;
   — futuridad y perfección de la acción;
   — validez o vigencia en oposición a ubicación en un punto del devenir temporal;
   — el sufijo *-afu*; significado básico; usos translaticios;
   — distinción entre acción posible futura y acción planteada como hipótesis;
   — sufijos de tiempo en vinculación con las distinciones de modo.
2. El sufijo *-a* de futuro en las formas verbales no finitas, 161, 163, 171, 173.

Tótem.

En la organización social matrilineal antigua.
véase *Cuento de Manquián*, 5, 6, 7, 8.

Totemismo.

Forma del antiguo totemismo mapuche.
véase *Cuento de Manquián*, 15.

Venganza, venganza de sangre, venganza menor.

véase *Cuentos de animales*, 5, 16.
Cuentos de brujos, 3.
Cuento del trülke wekufü, 2.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aguilera, Óscar, 70.
Aguilera, Pedro, 334.
Alcapán, Mariano, 229, 233.
Aldunate, Carlos, 33, 49, 332.
Alexander, Ruth María, 19.
Alonso, Amado, 53.
Álvarez-Santullano, Pilar, 57, 62, 201, 202, 206.
Antilec, Antonio, 293.
Augusta, Félix José Kathan de, 52, 58, 122, 128, 203, 206, 228, 236, 237, 247, 324, 332, 333.
Beck de Ramberga, Guido, 51.
Bernales, Mario, 333.
Butler, Inez M., 19.
Caamaño, Raúl, 53, 198.
Caid-Aradena, Ana, 338.
Campos Menchaca, Mariano José, 51.
Canío, Antonio, 334.
Carrasco, Hugo, 280, 286, 334-337.
Carrasco, Iván, 334.
Castedo, Leopoldo, 51.
Catrileo, María, 198, 200, 204, 206.
Cayulao, Eleuterio, 198, 334.
Comrie, Bernard, 68, 205.
Contreras, Constantino, 57, 62, 206.
Contreras, Heles, 199, 200, 206.
Coña, Pascual, 15, 51, 52.
Cooper, John, 50.
Croese, Robert A., 34, 53, 54, 60, 61, 141, 200, 202.
Dannemann, Manuel, 37, 49, 62.
Durán, Teresa, 55, 56.
Echeverría, Max S., 14, 199-201.
Encina, Francisco, 51.
Englert de Dillingen, Sebastián, 51, 52, 65, 68, 206.
Faron, Louis C., 50, 51.
Febrés, Andrés, 35, 204.
Fernández Garay, Ana, 141, 201, 202, 208, 332, 333.
Foerster, Rolf, 334.
Fontanella de Weinberg, María Beatriz, 207.
Gaete, Amalia, 338.
Gallardo, Andrés, 14, 198, 293, 332.
Garvin, Paul L., 68.
Giese, Wilhelm, 53.
Golbert de Goodbar, Perla, 27, 201, 237, 247, 333.
Golluscio, Lucía, 202, 232.
Gordon, Américo, 30.
Greenberg, Joseph H., 67.
Grimes, Joseph E., 207.
Gudschinsky, Sarah C., 205.
Guevara Silva, Tomás, 32, 236, 332, 335.
Hajduk, Adán, 27.
Hamp, Eric P., 66.
Harmelink, Bryan L., 104, 141, 148, 205, 207.
Havestadt, Bernardo, 35, 57, 204.
Healey, Alan, 205.
Hernández, Arturo, 14, 47, 53-55, 198, 298, 305.
Hernández, Silvia, 332.
Hilger, M. Inez, 49, 50, 52.
Hamp, Eric P., 66.
Huisca, Rosendo, 198, 334.

Imprenta y Editorial Küme Dungu,334.
Instituto Lingüístico de Verano,198.
Key, Mary R., 67, 200, 202.
Kibrik, A. E., 205.
Koessler-Ilg, Bertha, 334.
Lagos, Daniel, 55, 199-201.
Larrucea de Tovar, Consuelo, 68.
Latcham, Ricardo, 33, 34, 233-235, 332, 335.
Lenz, Rodolfo, 52, 53, 58-61, 63-65, 68, 128, 198, 200, 201, 204, 206, 207, 237, 247, 331, 333.
Lévi-Strauss, Claude, 334, 338.
Loncomil, Manuel, 14, 217, 224, 254, 261, 268, 269, 274, 295, 317, 334.
Loos, Eugene E., 66.
Llamín, Segundo C., 334.
Marillán, Remigio, 305.
Matamala, Ignacio, 334.
Melivilo, María, 298, 300, 304, 310.
Meyer Rusca, Walterio, 53, 333.
Millahuel, Clara, 237.
Miranda, Eduardo, 198.
Moesbach, Ernesto Wilhelm de, 18, 51, 68, 204, 206, 333.
Mostny, Grete, 33, 207.
Museo de Arte Precolombino, 49.
Museo de Historia Natural, 49.
Nardi, Ricardo, 27.
Nida, Eugene, 205.
Noggler, Albert, 34, 50, 51, 206.
Olivera, Selma, 55.
Oroz, Rodolfo, 53.
Payne, David L. 67.
Péturson, Magnús, 53.
Pike, Kenneth L., 199.
Pino, Yolando, 331, 334, 337.
Pranao, Victorio, 334.
Puel, Lorenzo, 324.
Rabanales, Ambrosio, 53.
Ramírez, Carlos, 333.
Ramos, Nelly, 14, 47, 54-56, 229, 298.
Reccius, Walter, 332.
Rivano Fisher, Emilio, 67, 68, 200, 207.
Robles Rodríguez, Eulogio, 52.
Sala, Marius, 53.
Sánchez, Gilberto, 57, 87, 201, 333, 335.
Sandvig, Timothy, 198.
San Martín, Andrés, 49.
San Martín, René, 332.
Saugy, Catalina, 27, 51, 56.
Saunière, Sperata de, 334.
Schindler, Helmut, 332.
Supúlveda, Gastón, 53-55, 198, 207.
Silva, Osvaldo, 332.
Smeets, Ineke, 207.
Smith, Edmond Reuel, 52, 205.
Sociedad Chilena de Lingüística , 198, 200.
Stark, Louisa R., 66.
Stuchlik, Milan, 50, 51, 323, 324.
Suárez, Jorge A., 198-200.
Titiev, Mischa, 50, 51.
Tovar, Antonio, 18, 67, 68.
Tupac Yupanqui, 35.
Valdivia, Luis de, 35, 57, 59, 204, 206.
Valdivia, Pedro de, 36.
Valencia, Alba, 14, 37, 49, 53, 62.
Wenuñamku, Domingo Segundo, 52.
Wölck, Wolfgang, 54.
Zapater, Horacio, 52.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Almagro, 305.
Amazonía, 66.
América Central, 65.
América del Norte, 67.
América del Sur, 65.
Andes, 31-33, 52, 67.
Andes centrales, 67.
Arauco, 30, 46, 58, 61.
Arauco, provincia de, 46, 61.
Argentina, 27, 31, 33, 201, 208, 333, 341.
Australia, 221.
Bío-Bío (río), 27, 29-31, 33, 35-38, 41, 46, 47, 52, 57-62, 86, 92, 201, 202.
Bolivia, 66, 67.
Buenos Aires (ciudad), 341.
Buenos Aires, provincia de, 27.
Calafquén (lago), 60.
Calle-Calle (río), 36.
Cautín, provincia de, 27, 51, 54, 55, 60-62, 225, 229, 247, 254, 266, 280, 324, 333.
Cautín (río), 33.
Chacao, canal de, 36, 37.
Chile, 13, 17, 27-32, 34, 35, 41-43, 49, 51, 53, 57-59, 202, 204, 208, 236.
Chile (reino o reyno), 29, 30, 32, 35, 42, 43, 59, 204.
Chiloé, 31-33, 37, 46, 59, 62, 333.
Chilue, islas de, 59.
Cholchol, 55, 254, 324.
Chubut, provincia de, 27.
Collipulli, 199, 201.
Copiapó, valle de, 35.
Coquimbo, 33, 59.
Cordillera de los Andes, 31-33.
Cordillera de Nahuelbuta, 36, 46, 58, 60, 61.
El Molle, 33.
Elqui, valle del, 33, 35.
Galvarino, 216.
Galvarino (ciudad), 60.
Hueyco Ñamculef (comunidad), 254.
Ilohue, 216.
Imperial o Nueva Imperial, 254, 305.
Isla Grande de Chiloé, 31, 35, 37, 46, 62.
Itata (río), 32, 33, 36.
La Araucanía, 13, 14, 17, 27, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 48, 51, 52, 55, 59, 61, 86, 200, 202, 206.
La Frontera, 17, 27, 310, 322, 331.
La Pampa, provincia de, 27, 33.
Llanquihue, provincia de, 38, 333.
Llanquihue (territorio de colonización), 37.
Loncoche Plom, 298.
Lonquimay, 199.
Los Lagos, región de, 32, 60.
Lumaco, 237, 293.
Malleco, provincia de, 27, 55, 59-62, 86, 201.
Mapocho, valle del, 30.
Maule (río), 30, 33, 35, 36, 43.
México, 19.
Neuquén, provincia de, 27, 201, 341.
Norte chico, 33, 34.
Ñuble, provincia de, 31, 201.

Osorno, provincia de, 37, 46, 47, 57, 59, 60, 87, 201, 206, 333.
Panguipulli, 52, 57.
Panguipulli (lago), 60.
Patagonia continental, 67.
Perú, 43, 67.
Puerto Domínguez, 51.
Puerto Saavedra, 337.
Quellón, 37, 62.
Queule, 229.
Ranco (lago), 37, 60, 61.
Región VIII, 31, 46, 61, 201.
Región IX, 27, 31, 51, 52, 55, 57, 59-61, 86, 119, 201, 216, 225, 229, 237, 247, 254, 266, 280, 293, 298, 305, 324, 333, 341.
Región X, 27, 31, 37, 47, 52, 57, 59, 61, 86, 87, 201, 206, 333.
Repucura, 324.
Río Negro, provincia de, 27, 201, 258, 265.
Rucachoroy, 341.
San Juan de la Costa, 37, 47, 57, 61, 62, 201, 206.
Santiago, 27, 47, 341.
Temuco, 14, 54, 99, 100, 254, 298, 334.
Toltén (río), 29, 31, 33, 36, 37, 46, 52.
Traiguén, 60, 237, 293.
Valdivia (ciudad), 36-38, 58, 86.
Valdivia, provincia de, 27, 31, 37, 38, 52, 57, 61, 62, 333.
Valles Transversales, 33.
Victoria, 60, 201.
Victoria (ciudad), 60, 86.
Villarrica, 57.
Villarica (lago), 60.

ÍNDICE DE TÉRMINOS MAPUCHES CITADOS

afafafe, 175, 307, 308, 314.
añchimalleñ, 228.
awün, 287, 289, 309.
chao, 218, 231, 237, 241, 243-246, 278, 299.
chao ngünechen, 176, 246.
chedungun, 57, 58.
cherufe, 331.
chilidungu, 35, 57.
chilidüngu (chillidú u), 35, 57.
chillidüngu (chili dgu), 57.
chongchong, 212, 228, 274, 277, 278, 280-282.
dakutranan, 306.
datuwün, 306-308.
dawpun, 269.
deya, 241, 298.
dungumachife, 64, 307, 308.
elchen, 247.
epeo / epew / apeo, 82, 211-217, 221, 223, 224, 227, 228, 233-237, 246-248, 250, 251, 253-255, 261, 264-266, 268, 269, 274, 280-282, 285, 289-291, 293, 295, 296, 298-300, 305, 310, 315, 317, 321, 322, 324, 329, 330, 332, 334-338.
fileo, 306.
foye, 307, 308.
füdü, 305.
kadkawilla, 307, 309.
kalko, 215, 228, 268-272, 274, 279, 282, 283, 306.
kamarikun, 310.
kawkaw, 267.
kolloŋ, 309.
kopawün, 216, 268.
koyagtun, 336.
koyla, 296, 297, 305.
kuden, 269, 275.
kullito, 223.
kullkull, 176, 177, 309.
kultrung, 202, 307, 309, 314.
kuŋeo / kunew / konew, 336.
künga, 222.
kuñifall, 237, 241-245, 263, 271, 317, 319-321.
kuse papay, 246.
küymin, 307, 308.
lamngen, 136, 218, 241, 298.
llangkañ, 307.
lof, 222-224, 246, 261, 291, 299, 308, 317, 323.
longko, 51, 90, 218, 225, 270, 276-281, 288.
machi, 52, 63, 162, 170, 171, 173-176, 179, 180, 182, 202, 229, 231, 306-310, 312-315, 332.
machitun, 174, 229, 286, 306, 308, 314, 315.
mafün, 194, 219, 220, 223, 224, 232, 235.
malle, 285-288, 290, 292, 299.
malon, 288, 289.
mantu, 239, 242.
mapuche, 30, 32, 35, 227, 228.
mapudungu, 29, 39, 43-49, 52-55, 57-59, 61-71, 73, 79, 81, 83, 87-92, 101, 103, 107, 110, 119, 122, 124-126, 128, 129, 133-137, 142, 143, 145, 147,

149, 152, 165, 175, 183, 195, 198-208, 211-213, 215-217, 221-224, 227, 233, 235-237, 246-249, 251, 253, 254, 264-266, 330, 332, 334.
mapudungun, 57, 58.
mawida, 257, 258, 286, 288, 337.
miyaye, 64, 133.
moluche, 31, 60-62, 92, 128, 200-202.
muday, 261-264, 309.
ngapin, 222, 223, 235.
ngillan, 235.
ngillatun, 29, 245, 281, 306, 308-311, 330-332.
ngillatuwe, 63, 308, 309.
ngüchalmachife, 64, 171, 173, 307-309.
ngünechen, 176, 246, 306, 308, 309.
ngünemapun, 247, 306.
ngürü, 86, 174, 285-289, 293-296, 300-305, 310-314.
ngütram, 211-213, 216, 335, 336.
ngütramkan, 217, 335.
ñuke, 218, 219, 237, 241, 245, 271-274, 299, 300-303.
ñuke ngünechen, 246.
ñukento, 299.
ñuwa, 196, 293, 294, 296, 297.
palin, 28, 162, 165, 169, 308, 309.
paliwe, 309.
paḻu, 285.
pangi, 215, 285.
pangküll, 215, 285.
peñi, 85, 238-240, 243, 244, 298, 299.
perimontun, 335.
peweṇche, 32.
piam, 213, 225-227, 229, 230, 304, 310, 321.
pikumche, 30.
pillañ, 248.
piwucheñ, 228.
püfüllka, 309.
püllü, 231, 308, 319-321, 326.
pürima, 299.
pürimita, 299.
pürimo, 298-302.
raki, 306, 310.
rali, 307, 313.
rewe, 313, 314.
ruka, 29, 102, 164, 182, 217, 218, 242-244, 255, 256, 260-262, 264, 271, 273-275, 278, 280, 281, 282, 318-320, 325.
rünü, 226, 269, 270-272.
sillo, 298-305.
sumpall, 152, 215, 217, 219, 220, 227, 228, 232-236.
trapial, 43, 175, 215, 285-289.
traru, 267.
trawün, 176, 275, 286.
trentren, 228.
triwe, 307.
trompe, 40, 300.
trülke, 145, 225-228, 235, 313.
trülke wekufü, 215, 224-227, 235.
trutruka, 309.
tsesungun, 58, 62.
üḻmen, 323, 331.
ülütukutranan, 306.
üllcha / üllcha domo, 43, 74, 218-220, 222, 225-227, 274-279.
wada, 307.
wampo, 165, 202, 255, 259.
wekefafe, 307, 314.
weku, 238, 240, 241, 244, 246.
wekufü, 215, 224-227.
williñ, 144, 231, 294.
wingka, 89, 280, 281, 310, 324.
wiño, 180, 308, 309.
witral kura, 236.
witranalwe, 228.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

El libro *El mapuche o araucano,* de Adalberto Salas, forma parte de la Colección «Lenguas y Literaturas Indígenas», dirigida por el Profesor Miguel Ángel Garrido, Catedrático de Universidad e Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

COLECCIÓN LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

- Códices mexicanos.
- El quechua y el aymara.
- El mapuche o araucano.

En preparación:

- Lenguas indígenas del Brasil.
- Lenguas indígenas de Norteamérica.
- Pasado y presente de las lenguas indígenas de México y Centroamérica.
- Literatura de los pueblos del Amazonas.
- El guaraní.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a los siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 004413

(8) V 3

Adalberto Salas

EL MAPUCHE O ARAUCANO